

INTRODUCCION A LA ETICA SOCIAL

P. German R. Rosa Borjas, S.J.

0680704)

Junio, 2002

170
R-789
C-2



UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA
FACULTAD DE CIENCIAS ECONOMICAS Y EMPRESARIALES
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA APLICADA

*Introducción a la
Etica Social y Económica*

P. German R. Rosa Borjas, S. J.

6759

1-12-06
comprado a multos
donado por: —
precio — Reg. 2006807021

Junio, 2002



*Mis más sinceros agradecimientos a mis amigos Lucho y
Susana, porque han leído y han hecho las correcciones de
este texto antes de ser reproducido.*

¡Muchas gracias!



INDICE

	Página
Introducción	1
1) El ser humano un animal moral	4
1.1) La estructura radical del ser humano	6
1.2) El hombre, sustantividad viviente.	10
1.3) El hombre, sustantividad social	14
1.4) El hombre animal histórico	18
1.5) El hombre animal moral	24
2) El objeto de la ética en la historia de la filosofía, una fundamentación general	33
2.1) ¿Qué es la ética?	63
2.2) El objeto de la ética social	63
2.3) El objeto de la ética económica	69
2.4) La relación de la ética social y las Ciencias Sociales	71
3) Programa de Ética Social	78
4) Lecturas Recomendadas	84

Antonio González, **Introducción a la práctica de la filosofía**, *Filosofía del hombre*

Fernando Savater, **Ética para Amador**

Adela Cortina, **Somos inevitablemente morales**

Xavier Zuburi, **Sobre el hombre**

Ignacio Ellacuría, **Escritos filosóficos**

Antonio González, **Introducción a la práctica de la filosofía**, *Filosofía ética*

Peter Wahl, **Libre comercio: Promesas versus realidades**, *La economía mundial en el umbral del nuevo siglo*

Francisco Javier Ibasate, **Neoliberalismo y globalización**



INTRODUCCIÓN

Iniciamos este curso de ética con una reflexión del hombre o antropológica porque esto nos permite comprender un poco más quién es el ser humano y por qué es un ser moral. La primera parte es una síntesis de la reflexión que hace el sacerdote jesuita Ignacio Ellacuría sobre la Antropología de Xavier Zubiri. El P. Ellacuría conoció y trabajó con Xavier Zubiri, uno de los más importantes filósofos españoles en la actualidad, al que se hace mucha referencia en la reflexión filosófica contemporánea.

Hemos escogido la Antropología de Xavier Zubiri porque nos ofrece una reflexión bastante completa sobre el ser y quehacer del hombre y la mujer. Xavier Zubiri recoge la riqueza y la complejidad del ser humano en su reflexión, permitiéndonos fundar la ética en la persona misma, sin interpretar erróneamente que la ética es un producto extrínseco al ser humano y que le es impuesta.

Para facilitar a nuestros estudiante que puedan acceder a la lectura de los textos originales sin mayores dificultades hemos respetado al máximo el planteamiento que nos hace el P. Ellacuría sobre Xavier Zubiri.

Una de las cosas importante a aclarar es que Zubiri emplea un lenguaje inclusivo al tratar el tema del hombre. Es decir, no hace la distinción de género hombre, mujer, al realizar su reflexión antropológica. Por lo tanto



debemos interpretar que su reflexión es sobre el ser humano, es decir, sobre el hombre y la mujer.

Para abordar el objeto de la ética en la historia de la filosofía hemos tratado de hacer una reflexión con los autores que consideramos importantes para el estudio de la ética social, los cuales vamos indicando en el proceso de desarrollo de este texto con las características de ser incipiente.

También hemos hecho una selección de textos que tratan el tema de la ética, cuyos autores son importantes y nos ofrecen unas reflexiones sugerentes para reforzar el contenido desarrollado en esta introducción a la ética social y económica.

Animamos a nuestros lectores a entrar en la lectura de esta síntesis de la ética social y de los textos escogidos, con ánimo y reposadamente, para que le provoque la reflexión sobre el ser y el quehacer del ser humano.

Esperamos que nuestra síntesis y el material proporcionado provoque los estudiantes de economía y administración de empresas a la reflexión sobre el ser y el quehacer del ser humano y les motive a pensar sobre la importancia de la ética social y económica, incorporando esta dimensión humanista en su vocación a las ciencias sociales y económicas.

I. EL SER HUMANO

UN ANIMAL MORAL

La estructura radical del hombre es esencialmente problemática.

1.1- ESTRUCTURA RADICAL DEL SER HUMANO

Estudiaremos más de cerca lo que es el misterio del ser humano, tratando de analizar su estructura y la unidad que hay en él mismo.

1) *Hombre es una realidad → Unidad estructural y no un agregado de cosas*

a) Hombre: es corpóreo, anímico, unidad sustancial:

“Zubiri logra un primer planteamiento: soy corpóreo y no solamente “tengo cuerpo”; soy anímico y no sólo “tengo alma”; soy, sobre todo, una unidad, que no es, ciertamente, una unidad de sustancia, una unidad sustancial”¹.

b) El ser humano es realidad corpórea **y** mental.

Y → Conjunción gramatical → Unidad Radical y Primaria.

c) El cuerpo → Un organismo.

- Configuración macromolecular con un volumen y propia especificidad definida en términos físico-químicos.
- En constante movimiento.
- Una sustantividad producto de una determinada configuración estructural.

d) El cuerpo → Un organismo animal:

- No es únicamente un sistema de estructuras materiales.

¹ Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1998, p. 290.

- Tiene inteligencia → El hombre se hace cargo de su situación.

e) El cuerpo es una sustantividad biológica y animada.

Hay animación en el cuerpo.



Sinónimo de ánima → El alma que toma cuerpo en las estructuras materiales.

f) El Alma se entiende como espíritu animado.

Hay una confluencia:

- Cuerpo (Sustantividad biológica)

Y

- Alma (Espíritu animado).

2) ¿Cuál es el ámbito donde coinciden cuerpo y alma?

a) No es el sistema nervioso o el cerebro.

“El sistema nervioso no es sino un aspecto parcial y abstracto del organismo entero”.

b) En la totalidad del organismo.

- La animación y la sustantividad son coextensivas en todo instante de la vida.
- Por lo tanto, la unidad no puede resolverse apelando a un área especial, al área nerviosa-sensitiva:

“En toda actividad neuropsíquica está presente la animación entera y la biología entera. Incluso en el plasma germinal no hay sistema nervioso ni, por lo tanto, vida sensitiva; sin embargo, el plasma está conformando la forma primaria de la animación”².

² *Ibid.*, p. 295.

- Sustantividad biológica y espíritu animado: uno envuelve al otro.

c) El alma es corpórea → posee una corporeidad anímica → Por su propia estructura esencial está vertida al cuerpo humano.

d) El cuerpo → tiene una configuración y estructuración: una corporeidad somática.

e) El hombre es una corporeidad psicofísica:

- La materia es organismo.
- El alma es animación.

3) ¿En qué consiste la unidad intrínseca de esta corporeidad?

a) La estructura de la unidad radical del hombre en su corporeidad:

- Espíritu animado. → a) Se estructuran internamente
- Sustantividad biológica. → b) Se codeterminan
- c) Tienen un intrínseco acoplamiento

b) El alma y el cuerpo → Son dos principios:

- No pueden ser plenamente lo que son sin constituir uno junto con el otro la posibilidad de ser lo que cada uno es.
- Se determina una estructura unitaria, una estructura de una sustantividad.
- Se trata de la constitución de una sustantividad.

c) El hombre ha de ser entendido como una unidad de sustantividad.

d) El hombre es además como una unidad estructural de funcionamiento.

e) El hombre es una sustantividad humana que por su estructura radical es una corporeidad psicofísica.

4) ¿Cuál es la estructura última que determina la sustantividad humana?

a) La inteligencia sentiente → le permite al hombre enfrentarse con las cosas como realidades.

La sustantividad humana queda definida al afirmar que el hombre es un animal de realidades:

- Animal: desde la perspectiva de la “sensibilidad”.
- Realidades: desde lo que ha de entenderse estrictamente por inteligencia.

b) La sustantividad humana es real → se enfrenta consigo misma y con las cosas como realidad. La persona humana es un animal de realidades.

c) La índole psicofísica de la sustantividad humana → La persona humana por su propia constitución y por su propia personalidad se define como un animal de realidades.

5) ¿Cuáles son las posibilidades radicales y básicas del hombre?

Hay tres grupos de posibilidades:

a) Actividad de carácter predominantemente vegetativo: nutrición, defensa y desarrollo, así como las diferencias en todas sus formas.

- b) Posibilidades de actividad de carácter sensitivo: susceptibilidad, locomoción y la cerebralización que entronca lo sensitivo con lo vegetativo.
- c) Actividades de carácter intelectual, aparecen como acciones estrictamente psicofísicas y posibilitan la unidad del hombre.

Todo este proceso hace del hombre una sustantividad viviente.

En este texto introductorio es importante aclarar que hay que dar por sentado los principios fundamentales:

- El hombre es sustantividad humana
- El hombre es también sustantividad viviente
- El hombre es sustantividad social
- El hombre es animal histórico
- El hombre es animal moral

1.2.- EL HOMBRE, SUSTANTIVIDAD VIVIENTE

Explicamos brevemente lo que significa sustantividad viviente:

- 1) *El hombre vive → El nacer representa la constitución de la sustantividad humana:*

- Responde a un acto de los padres, que produce la alteridad de otro viviente.
- Este acto vital es lo que se llama generación, por eso los padres son progenitores.

- El hombre está constitutivamente inserto en un medio específicamente definido por sus estructuras.

2) Al entrar en el mundo el hombre tiene que habérselas con las cosas, como las cosas son en realidad. Esto implica:

- a) Enfrentarse con las cosas como realidad.
- b) Habérselas con ellas como realidad.

a) *El enfrentarse con las cosas como realidad es la inteligencia:*

- La función primaria y radical de la inteligencia es enfrentarse con la realidad → No es idear, ni juzgar.
- La inteligencia es constitutivamente sentiente → aprende las cosas por impresión de realidad. Nos instalamos en la realidad.
- Inteligimos la realidad → expresamos las cosas por una acción intelectual.

b) *Habérselas con las cosas es la volición.*

- El hombre se enfrenta con la realidad queriéndolas.
- El hombre depone en la realidad sus propias preferencias y esto es la volición.
 - * La inteligencia es sentiente: se intelige la realidad sintiéndola.
 - * La voluntad es tendente: se manifiesta en las preferencias humanas.

3) ¿Qué es la vida?

La vida es autoposesión o autodefinición de sí mismo, en lo que se hace.

a) El hombre tiene la condición de ser expuesto:

- Expuesto a la realidad.
- Se expone a sí mismo en cada una de sus situaciones.

b) En este contexto, el hombre se define física y realmente en cada situación.

- Se define para seguir viviendo → Se explica por su índole psicofísica.
- Tiene que realizar su proyecto y esta realización trasciende siempre a lo proyectado.
- La vida tiene continuidad → La continuidad durativa de la vida está en el hacer: el hombre es agente de sus acciones.
- El hombre también es autor de sus acciones → Un ser viviente que decide y define sus proyectos.
- El hombre es actor de una vida → El acepta el curso destinacional.

En síntesis, la vida tiene tres momentos:

- Ejecución → El hombre es agente.
- Decisión → El hombre es autor.
- Aceptación → El hombre es actor.

La personalidad es la expresión de la persona como agente, autora y actora.

c) ¿Qué es lo que construye mi personalidad?

- La vida como autoposición es lo que va construyendo mi personalidad.

El Decurso de la Vida del Ser Humano es:

El hombre es....:	Implica los caracteres formales:	Lo que significa:
Agente de sus acciones	La Libertad	La vida es una continuidad de lo que hace el hombre, de lo que él ejecuta.
Autor de sus acciones	La Temporalidad	Decide sus proyectos
Actor de una vida	La Realización	Acepta el curso de su destino, de sus proyectos.

- La vida es decurrente por la libertad, la temporalidad y la realización del hombre, es decir, por sus caracteres formales.
 - Vivir es autopoerse tempóreamente desde lo irreal, en el argumento de una situación. Vivir es realizarse.
- d) El hombre es una unidad finita: vive la muerte.
- El hombre es una unidad finita y decurrente y, por el carácter físico de su estructura sentiente, está abocado al momento definitivo de la muerte.

“La muerte pertenece, por lo tanto, a la estructura positiva y formal del viviente humano, como el acto que lanza al hombre desde la provisionalidad a lo definitivo”³.

Aunque Zubiri no niega la vida después de la muerte:

“La muerte envuelve una dimensión puramente física: es la destrucción de la configuración física de las moléculas del organismo. La desestructuración en que consiste el aspecto somático de la muerte afecta a la configuración esencial de la corporeidad, no meramente a su carácter funcional. De ahí que al morir, quien se va es el cuerpo, se va la vida orgánica. Morir es primariamente un fenómeno psicofísico y no un fenómeno metafísico. Uno se queda sin vida, que se le va. Con ello, la sustantividad humana deja de existir (...) La descomposición puede llegar hasta los últimos elementos. Pero, aunque la materia cambie de estructura y función, la materia en sí misma, no quedará aniquilada nunca. Por la misma razón, el alma es imperecedera, porque no está integrada por elementos sustanciales que la compongan. Esta sustancia anímica imperecedera, en virtud de su inteligencia sentiente, es ‘su propia’ realidad. Su perdurabilidad es estrictamente individual”⁴.

- Vivir es autodefinirse y la autodefinición es autoposesión. La autoposesión definitiva y definitiva es lo que es la muerte.

1.3.- EL HOMBRE, SUSTANTIVIDAD SOCIAL

El hombre hace su vida:

³ *Ibid.*, p. 324.

⁴ *Ibid.*, p. 325. Los puntos suspensivos son nuestros.

- a) Con las cosas físicas
- b) Con los demás hombres
- c) Con su propia realidad

a) *Con las cosas físicas:*

- Saber de las cosas

+ =====> Una sola actividad → *tekhne*

- Hacer efectivo con ellas

- La *tekhne* es en síntesis hacer su vida.
- De este “saber hacer” emerge la distinción:
 - El artífice.
 - El técnico.
 - El intelectual.

b) *Con los demás:*

- Los hombres intervienen en mi situación con la situación que ellos tienen:

“Si mi acto vital es un acto de autodefinición y autoposición real y física, los demás hombres con su condición de autodefinición y autoposición, intervendrán constitutivamente en mi vida. De ahí que, cada uno por el mero hecho de hacer su propia vida, se encuentra con que su situación es creada por los demás”⁵

- Mi situación es una co-situación que podemos llamar convivencia.
- El hombre convive con los demás utilizando, modificando las demás cosas.
- Yo me autodetermino conviviendo con los demás.

- Hay una presencia interactiva de los seres humanos entre sí.

➤ *¿Cómo sucede esta presencia interactiva?*

- El hombre tiene una versión hacia los demás → Esta versión está biológicamente fundada.
- El hombre está vertido hacia los demás y los demás se han incrustado en su propia vida:
 - Por la estructura psicofísica de su inteligencia sentiente el hombre está vertido a los demás, el hombre vive con ellos. El hombre vive socialmente con ellos.
 - El hombre está vinculado a los demás como realidad física y como habitud de alteridad. Esto es lo que tiene capacidad de hacer presión de uno con respecto a otros.
 - El hombre está vinculado a los demás y adopta las formas de mentalidad y tradición, así aprende a habérselas con la realidad como forma de funcionar.
- La funcionalidad se despliega en dos dimensiones:
 - La funcionalidad de la comunidad

Una comunidad tiene tres formas radicales distintas:

- La comunidad de los demás conmigo.
- La comunidad de todos entre sí (La colectividad).
- La comunidad que cobra el carácter de institución. Es la institucionalidad de la función.

⁵ *Ibid.*, p. 329.

En síntesis, el hombre es constitutiva y físicamente un animal social:

“La sociedad humana, define Zubiri, es la habitud de alteridad con los demás hombres, en tanto que individuos personales. Sólo en tanto que animal de realidades, el hombre puede y tiene que tener una habitud de alteridad”⁶.

- Los demás forman un cuerpo social para mí porque definen el sistema de posibilidades reales con las que yo voy a existir.

El cuerpo social es:

- Posibilitante de la vida de cada cual.
- Permite desplegar posibilidades superiores a las meras posibilidades individuales.
- En síntesis, el hombre puede más en un cuerpo social de lo que podría individualmente.

Es importante tener claro:

- Lo social arrastra por su carácter de alteridad social, también puede producir la uniformidad.
 - Lo social tiene una fuerza de imposición, tiene un poder que está inscrito dentro de mi propia realidad.
 - La vida de los demás tienen un poder dentro de la mía.
 - Lo social se impone, la sociedad tiene poder y sobre ese poder se funda la presión y cuando esa presión se pone en marcha se puede llegar a la uniformidad. También ir contra ese poder es posibilitado por lo social.
- Ejem. El poder de la tradición, el poder de la mentalidad.

⁶ Ibid., p. 332.

c) Con su propia realidad

- Con el esquema biológico transmitido por los padres. Dotes y predisposiciones.
- Con un sistema de posibilidades que provienen de los otros hombres. Prejuicios, presunciones.
- Las estructuras sociales le otorgan al hombre más posibilidades de ser y hacer. La sociedad imprime al hombre esas posibilidades de perfección, en un sentido positivo o negativo.

1.4.- EL HOMBRE ANIMAL HISTÓRICO

- El hombre como naturaleza física, no es un ser natural individual sino que es un ser natural social.
- El no hace historia aislado, solo, sino que hace historia en la sociedad.
- Hay una sucesión que es importante considerar en lo que hemos dicho:
 - a) El hombre es un ser natural individual
 - b) El hombre es un ser natural social
 - c) El hombre es un ser natural histórico
- Ellacuría sostiene que el “sujeto material de la historia es lo social, pero el sujeto formal es lo social en cuanto cuerpo”⁷, lo cual significa el aspecto social que hay en el hombre por su propia constitución es lo que le permite su incorporación en la sociedad para hacer historia.

⁷ *Ibid.*, p. 339.

- Son los hombres, los individuos que constituyen el cuerpo social y sólo el cuerpo social tiene historia.
- El hombre individual es quien hace historia porque se apropia de las posibilidades que le da o proporciona el cuerpo social a través de la práctica que él realiza.

➤ *La estructura de la historicidad*

Ignacio Ellacuría al analizar la estructura de la historicidad, de la antropología de Zubiri, responde a tres preguntas:

- a. ¿De qué está hecha la historia?
- b. ¿Qué es la historia en sí misma?
- c. ¿Cuál es la estructura fundamental que tiene cualquier historia?

Trataremos de resumir las respuestas de estas preguntas:

a. *¿De qué está hecha la historia?*

La historia está hecha de hechos históricos. El hecho histórico:

- Es real, acontece, lo podemos presenciar como testigos.
- El hecho histórico está inserto en una tradición real. Lo que importa es la realidad de lo que se ha vivido y la forma cómo se constituyó la vivencia.
- El “hecho” es el resultado de una acción, es el producto del hacer. No todo lo que hace el hombre hace historia sino sólo aquello que está incorporado a su cuerpo social.

b. *¿Qué es la historia en sí misma?*

- Si la historia la hace el hombre incorporado en la sociedad, la historia está hecha de hechos, de sucesos de los hombres individuales incorporados en el cuerpo social.

¿Cómo hace la historia el hombre?

La historia la hace el hombre:

- Es el hombre que actúa en la sociedad, que actúa en el cuerpo social que está en constante movimiento.
- El hombre actualiza las posibilidades para continuar haciendo hechos históricos en el contexto del cuerpo social.

¿Cuáles son las condiciones necesarias para hacer la historia?

- El tiempo y lugar, la historia está abierta no está definida a priori.
- El tiempo histórico está compuesto de: precesión, contemporaneidad y sucesión.
- La historia tiene unidad:
 - La historia no es *emplazamiento*⁸ porque el tiempo histórico no nos remite a sucesos que quedaron en el pasado fijados sin relación con lo contemporáneo y con lo que va a suceder después.
 - La historia es el acontecer de la incorporación del hombre en el cuerpo social. El hombre se incorpora a este cuerpo social porque se apropia de las posibilidades reales que éste le ofrece.
 - Es a través de la inteligencia sentiente que posee el hombre, como éste puede llegar a conocer la realidad, las posibilidades reales para su incorporación social.

⁸ Emplazamiento por definición es fijar plazos, tiempos, lugares.

- En conclusión, la historia está fundada en el cuerpo social y, éste a su vez, en el hombre como animal de realidades.

c) *¿Cuál es la estructura fundamental que tiene cualquier historia?*

- La estructura fundamental de la historia está constituida por los siguientes elementos:
 - El cuerpo social: donde hay cuerpo social hay historia.
 - Es espacio geográfico: que es en principio la condición necesaria para que exista un cuerpo social.
 - El pluralismo: el cuerpo social es pluralista. Hay pluralismo en el cuerpo social.
 - La universalidad: los distintos cuerpos sociales constituyen un cuerpo social único, que sería el sujeto universal de la historia.

□ En Conclusión:

- La historia está constituida por sucesos, acontecimientos.
- El acontecer es individual en su proceso de incorporación al cuerpo social.
- La marcha de la historia debe entenderse como: un cuerpo social en movimiento, la continuidad de un mismo cuerpo social y la modificación interna de posibilidades dentro del cuerpo social.
- Evidentemente, el cuerpo social requiere un espacio geográfico, además tiene la característica de ser pluralista y abierto a la universalidad.

➤ *El hombre y la historia*

- El hombre realiza su vida en los actos que él ejecuta:

“Vivir es autopoerse, definirse físicamente en una situación y en unas circunstancias determinadas”⁹.

- En el proceso de incorporación al cuerpo social cada hombre se autopoese y adopta un aspecto histórico. Indudablemente que la historia afecta constitutivamente la vida humana.

➤ *¿Cómo afecta la historia la vida humana?*

- Zubiri descubre tres determinaciones que constituyen el modo de ser de cada quien o cada cual en cada momento del cuerpo social.

a) Primera determinación: cada uno es hijo de su tiempo.

- El “hoy” hace referencia al nivel histórico: cada cual o cada quien lo es en su tiempo, asumiendo las posibilidades del presente, de la contemporaneidad.
- El presente envuelve el pasado y al mismo tiempo tiene un poder prospectivo, porque las posibilidades son constitutivamente prospectivas.

b) Segunda determinación: el tipo de humanidad que cada cual va a realizar en la situación histórica que le ha sido dada.

- El tipo de humanidad alude al grado de evolución alcanzado por el hombre o los cambios evolutivos de la especie humana. Lo cual configura un sistema de posibilidades somáticas con las cuales poder actuar:

⁹ Ignacio Ellacuría, *Escritos Filosóficos*, Tomo II, Op. cit., p. 344.

“En el caso del hombre, esta actuación está a cargo de una inteligencia sentiente con distintas posibilidades de poner en juego las posibilidades biológicas, que le dan sus propias estructuras somáticas y funcionales”¹⁰.

- Este estado evolutivo del hombre es lo que se historiza:

“La historia no viene después de la evolución, sino que está en cada estado de ella –dentro de la evolución humana–, constituyendo la forma concreta de uso de las posibilidades que le ha ofrecido la evolución”¹¹.

c) Tercera determinación: propia del hombre moderno.

- Para el hombre moderno lo importante es que le pertenezca intrínsecamente el tener que hacer historia. Esto le ofrece dos posibilidades opuestas:

- Concebir la historicidad como imagen utópica. Esto sería un utopismo.
- Concebir la historicidad de un modo relativista: no hay verdades universales sino relativas a una situación histórica determinada.

- Tanto el utopismo como el relativismo son rechazables.

- La historicidad del hombre es la expresión de su esencia abierta como realidad porque posee una inteligencia sentiente que se despliega en un argumento:

“Es un argumento hecho desde que cosas que domina desde sus propias dotes y usa desde las posibilidades que le ofrece un cuerpo social para ser cada cual a su modo. Así es como el hombre está definiendo un tipo de humanidad”¹².

¹⁰ *Ibid.*, p. 345.

¹¹ *Ibid.*, pp. 345-346.

¹² *Ibid.*, pp. 347.

- La vida del hombre consiste en la autoposición que es una apropiación de posibilidades que le ofrece el cuerpo social, a diferencia de los demás seres, el hombre es una realidad histórica, pero al mismo tiempo es una realidad moral.

1.5.- EL HOMBRE ANIMAL MORAL

Los actos de la vida del hombre necesitan justificación.

1) La justificación de los actos humanos

- a) El hombre se autodefine → Se hace cargo de su situación.
- b) Considera la realidad antes de ejecutar un acto → Establece un patrón de equilibrio entre su medio y él.
- c) Eligiendo una posibilidad dentro del conjunto de posibilidades que le presenta la realidad establece un ajustamiento → Entre la realidad externa y su propia realidad.
- d) Este patrón de equilibrio es un patrón de justeza.
- e) El tipo de ajustamiento es hacer la justeza.
- f) La justeza → La justificación de los actos humanos.
- g) La justificación es una estructura interna al acto vital. (No es interpretación ni por qué yo realizo el acto o dicha acción).
- h) Hay diversas posibilidades y el hombre prefiere una posibilidad entre otras.
- i) La justificación cobra el carácter de una preferencia de unas posibilidades respecto de otras.
- j) Esta posibilidad en virtud de su cualidad se presenta como buena o mala.
- k) La justificación va a depender en definitiva del bien → En este caso la justificación es positiva. Aunque puede haber una justificación negativa.
- l) La justificación es algo que afecta a la vida y a la misma personalidad.

- m) Los resortes que ponen en juego la ejecución del acto vienen determinados por todas las estructuras anímicas concretas que no son justificables.

2) La dimensión moral del hombre

La dimensión moral del hombre plantea cuatro dimensiones fundamentales:

- En qué consiste la índole moral de la realidad humana
- Qué es eso del bien
- Qué es el deber
- Cómo debe caracterizarse la moral concreta

Respuestas a las preguntas planteadas:

a) *Índole moral de la realidad humana*

- La realidad moral del hombre es anterior al problema del bien y el mal.
- Se plantea el problema del bien o el mal porque el hombre es constitutivamente moral.
- El hombre es un animal de realidades.
- El hombre se autodefine, se autodetermina apropiándose de las posibilidades que le ofrece la realidad.
- El hombre tiene un carácter → Las propiedades apropiadas que ha adquirido:
“Por la posesión de esas posibilidades que la realidad le ofrece, el hombre adquiere las propiedades que las posibilidades le ofrecen y estas propiedades le son propias por apropiación”¹³.
- El hombre es un animal de propiedades apropiadas, tiene forzosamente un carácter: es constitutivamente moral.

¹³ *Ibid.*, pp. 354.

b) *¿Qué es el bien?*

- La pregunta sobre el bien se hace a partir de la realidad moral del hombre. El hombre se plantea dos cosas:
 - ¿Cuál es la moral de las propiedades apropiadas o de su propia realidad?
 - ¿Cuál es la realidad de esa moral?
- Zubiri afronta este problema en tres pasos sucesivos:
 - El carácter moral de la realidad como posibilidad del hombre.
 - El carácter del hombre en su propia realidad moral.
 - La diferencia moral que se inscribe en la realidad.

□ Desarrollo:

1) *La realidad como fuente de posibilidades apropiables*

- El hombre se apropia de posibilidades que le ofrece la realidad.
- En toda posibilidad hay constitutivamente dos dimensiones:
 - Las posibilidades concretas que el hombre posee.
 - El carácter de realidad que tienen esas posibilidades.
- Las posibilidades son irreales pero al poseerlas se convierten en realidad.
- La posibilidad es constitutivamente apropiable.
- El bien, lo bueno es real:
 - La realidad en tanto que posibilidad apropiable.
 - Es fuente de posibilidades apropiables.
 - Una realidad es buena y determinada pero está inserta en una realidad general indeterminada que posibilita que lo bueno esté orientado a un bien en general: en todo lo bueno está la versión a un bien en general.

2) La propia realidad moral del hombre

- El hombre tiene una doble dimensión en toda situación:
 - Sus propiedades físicas o morales que posee.
 - Está proyectado a la felicidad: “la felicidad es la forma como el hombre está proyectado plenariamente sobre sí mismo”¹⁴.
- Aquí convergen la idea del bien en general y la idea de felicidad:
 - Lo bueno es lo apropiable.
 - La felicidad es la posibilidad de que lo bueno sea apropiable.
- La felicidad:
 - No es una posibilidad posible.
 - Es una posibilidad ya apropiada:

“Por esto es la posibilidad de todas las posibilidades: es estar abierto en la línea humana a la perfección de su propia realidad en cuanto tal. La felicidad es, en sí misma, moral, porque está ya apropiada”¹⁵.

3) La diferencia moral: lo bueno y lo malo

- Toda posibilidad tiene un poder.
- En el caso de la felicidad apropiada. Este poder es absoluto.
- Toda otra posibilidad es apropiable en orden a la felicidad.
- La felicidad es lo que determina todas las demás posibilidades. La condición de ser bueno o malo.
- El hombre es el único animal que por existir bajo el poder absoluto de la felicidad. Tiene la doble posibilidad de ser feliz e infeliz en cada una de sus situaciones.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 356.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 356.

En este contexto Zubiri se hace dos preguntas fundamentales:

□ ¿Qué es lo bueno?

- Lo bueno es la realidad en cuanto apropiable.
- El bien es mi propia realidad en tanto que apropiada en función de la felicidad.
- Porque el hombre es moral hay constitutivamente un bien.

□ ¿Qué tipo de felicidad busca el hombre?

- La felicidad producto del bienestar en cada situación y la complacencia.
- La felicidad que concibe al hombre entero con su inteligencia que tiene que habérselas con la realidad.
- La complacencia y el bienestar del hombre dependen de un bien-ser en orden a la realidad.

c) *¿Qué es el deber?*

- La propia felicidad es la posibilidad en virtud de la cual se apropian todas las demás posibilidades.
- El hombre está ligado a su bien. → Está obligado a todas las posibilidades de ese bien y esa felicidad.
- En consecuencia, no se puede contraponer el ser al deber ser del hombre.
- El hombre es una realidad deudora. → “Este carácter deudor es el que constituye la radical determinación del bien”¹⁶.
- Si la felicidad es la forma cómo el hombre está proyectado plenariamente sobre sí mismo, esto es la realización humana, implica que:

¹⁶ *Ibid.*, pp. 358.

- Al hablar de felicidad del hombre se entiende el hombre concreto, en toda su integridad, lo cual deja pendiente y abierta la forma (o figura) que ha de tomar esa felicidad.
- Sin embargo, el deber no agota la moral.
- La realidad moral misma se encuentra dotada de una variabilidad y multiformidad muy grandes. Esto nos introduce al siguiente apartado.

d) ¿Cómo debe caracterizarse la Moral Concreta?

- El hombre es real y físicamente moral.
- Se encuentra siempre en una situación social.
- Al mismo tiempo, la realidad moral del hombre, tiene una dimensión social histórica.

La pregunta que se plantea es:

♦ *¿Cuál es la estructura de la realidad moral que no se identifica con la estructura del individuo?*

- La realidad moral es la realidad misma de la felicidad humana:
 - En función de la inteligencia.
 - Constitutivamente abierta.
 - Se concreta según la variedad social y la variedad histórica.
- El hombre recibe un sistema moral de los demás. → Pero no justifica la tesis relativista.
- Zubiri critica el relativismo:
 - El relativismo es radicalmente insuficiente. → Determina mis deberes pero no concibe al hombre como una realidad debitoria.

- El relativismo sostiene que varía el sistema de deberes porque es aditivo y extrínseco al hombre. → No concibe que la moral se desarrolla según las posibilidades intrínsecas del hombre:

“Se trata de ver si las posibilidades concretas, que en un momento determinado tiene una sociedad, son o no son desarrollo o deformación de la idea moral que el hombre tiene en sociedad. No se trata de una variación física y conexiva, sino de una explicación de las posibilidades implicadas dentro de una idea del hombre”¹⁷.

- El hombre tiene una idea de su propia realidad:
 - Como especie tiene la misma sustantividad que los demás.
 - Pero puede cambiar la idea de perfección de esa sustantividad. Dos hombres pueden tener dos ideas distintas de perfección.
- El Problema moral es:
 - La idea del hombre por un lado, y, las posibilidades de perfección que puede haber en él determinadamente.
- Porque el hombre es una sustantividad con inteligencia sentiente:
 - Tiene sentido hablar de cambios de la idea de la perfección humana.
 - Estos cambios se dan por las posibilidades que le ofrece la sociedad al hombre.
 - Pero el hombre está ligado a su bien que tiende un fin.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 360.

- El fin inherente del hombre → su propia felicidad y su propia perfección cada vez mayor.
- El hombre tiene que determinar por tanteo el tipo de perfección que le es accesible en su sociedad.
- En definitiva, el hombre:
 - Está abierto a la realidad.
 - Está vertido a la perfección por su propia constitución.
 - Tiene un desarrollo de la idea de su perfección según las posibilidades y circunstancias histórico-sociales.

♦ *¿Cuál es el aspecto puramente individual y concreto de la moral?*

- La moral empieza en el hombre porque tiene inteligencia sentiente y se hace cargo de su realidad.
- El niño se apropia de las posibilidades en su contexto.
- Entiende luego que lo que se apropia es apropiado o no lo es: es el indicio de la conciencia moral. Anterior al uso de razón.
- El uso de razón comienza en un tercer momento:
 - Entiende que algo está bien o mal.
 - Alcanza la verdadera moral → La adecuación entre una acción y la idea que se tiene del hombre.
 - Entonces el hombre:
 - . Tiene moralidad.
 - . Tiene conciencia.
 - . Tiene responsabilidad.

♦ *¿En qué consiste la Moralidad?*

La moralidad consiste en la felicidad real y física del hombre.

“Cuando éste, al apropiarse unas determinadas posibilidades con responsabilidad mayor o menor, configura de una manera física y moral a un tiempo el carácter moral de su propia realidad, se llega al nivel de la virtud y del vicio. Virtud y vicio no son cualidades de una inteligencia o de una voluntad, sino el carácter que la configuración adquiere, son hábitos de la realidad moral que es el hombre. La infracción absoluta de la moral está en el plano de esas hábitos y no tanto en el de las acciones. El hombre determina su sustantividad psicofísica y esa determinación por apropiación de posibilidades es lo que constituye su virtud o su vicio. La concreción moral del hombre es la concreción de sus virtudes y sus vicios. Por otro lado, la concreción de la moral es la apropiación racional y razonable de las posibilidades, que van implicadas incoativamente en la idea del hombre, perfectamente actualizada en cada una de las situaciones. Es lo que constituye su felicidad. De esta felicidad penden los deberes, y la felicidad, a su vez, pende de la índole misma de la realidad humana que está constitutivamente abierta a su interna justificación. La justificación de la vida, concluye Zubiri, no es sino – y no puede ser otra cosa – la propia felicidad concreta del hombre”¹⁸.

III.- BIBLIOGRAFÍA

- ♦ ELLACURIA Ignacio, *Escritos filosóficos, Tomo II*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1999.
- ♦ ZUBIRI Xavier, *SOBRE EL HOMBRE*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1986.

German R. Rosa Borjas, S.J.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 364.

EL OBJETO DE LA ÉTICA
EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA,
UNA FUNDAMENTACIÓN GENERAL

2) EL OBJETO DE LA ETICA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, UNA FUNDAMENTACIÓN GENERAL.

Trataremos de hacer un recorrido sintético retomando algunos autores importantes para explicar los fundamentos de la ética. Emplearemos el texto de Antonio González: *Introducción a la práctica de la filosofía*. También nos remitiremos a la *Introducción a la Historia de la Filosofía* de Ramón Xirau y otros textos complementarios que nos ayuden a lograr nuestro objetivo.

PERÍODO	EL AUTOR, CORRIENTE FILOSÓFICA Y SÍNTESIS DE SU PLANTEAMIENTO ETICO.	CRÍTICA
	<p>➤ ESCEPTICISMO MORAL.</p> <p>➤ Síntesis de su planteamiento ético:</p> <ul style="list-style-type: none"> ❑ No se puede demostrar la existencia de unas obligaciones morales válidas para todo el mundo. 	<ul style="list-style-type: none"> ❑ Hay unos comportamientos preferibles a otros. ❑ No toda opción es igualmente

	<ul style="list-style-type: none">❑ Las normas y valores morales, las ideas socialmente vigentes de lo que es bueno y de lo que es malo son:<ul style="list-style-type: none">• Algo meramente casual.• Un prejuicio de la tradición.• Un artilugio (aparato o mecanismo) para mantener sometido a los hombres.❑ La moral se ha inventado para hacer que los hombres se comporten de modo determinado en una sociedad concreta.❑ Hay tantos sistemas morales como culturales:<ul style="list-style-type: none">• No hay una moral universal, válida para todos los hombres.	<p>válida.</p> <ul style="list-style-type: none">❑ El hombre determina el comportamiento que debe seguir en determinadas circunstancias.
--	---	--

	<ul style="list-style-type: none"> • No hay un bien y un mal universales, sólo hay prejuicios que varían con las culturas. 	
	<p>➤ INDIVIDUALISMO.</p> <p>➤ Síntesis de su planteamiento:</p> <ul style="list-style-type: none"> ❑ Cada uno debe hacer lo que le conviene a su provecho privado. ❑ Lo bueno es lo que conviene a cada hombre. 	<ul style="list-style-type: none"> ❑ Hay pautas de comportamiento universales. ❑ Hay un bien y un mal que son los mismos para todos los individuos. Ejem. Matar es un mal aunque a una persona le convenga el asesinato. ❑ Hay posibilidades de definir un

		bien y un mal universales.
	<p>➤ FUNDAMENTACIONES PREFILOSÓFICAS:</p> <p>Son aquellas que recurren a elementos y argumentos tomados de las tradiciones y de la sabiduría popular en una sociedad determinada, en un momento histórico.</p> <p>Ejem, síntesis de la ética cristiana y tradiciones éticas precolombinas.</p> <p>➤ Planteamiento ético:</p> <p>❑ Muchas veces se argumenta con la revelación y la voluntad de</p>	

	<p>Dios.</p> <ul style="list-style-type: none"> ❑ Sin embargo, no hay consenso de la existencia de Dios entre los filósofos, ni tampoco de lo que Dios quiere. ❑ Lo cual no niega la importancia de grandes preceptos de importancia ética que contribuyen a la vida en sociedad, tales como: el amor al prójimo, el servicio a los pobres, etc. 	
	<p>➤ FUNDAMENTACIONES METAFÍSICAS:</p> <p>Deducen los principios y normas morales a partir del conocimiento filosófico de la estructura última de la realidad.</p>	

	<p>a) El Intelectualismo moral \implies Platón.</p> <p>b) El Eudemonismo \implies Aristóteles.</p> <p>Diremos algunas palabras sobre Sócrates que fue el maestro de Platón. Sócrates no escribió nada, se le conoce por sus discípulos entre los que se destaca Platón.</p>	
S. V a.C.	<p>➤ SOCRATES: Filósofo Griego: 470-399 a.C.</p> <p>➤ Planteamiento ético:</p> <ul style="list-style-type: none"> ❑ La virtud es lo mismo que el conocimiento \implies La virtud puede ser enseñada. ❑ El vicio es ignorancia. 	

- | | | |
|--|--|--|
| | <ul style="list-style-type: none">❑ Nadie hace el mal voluntariamente.❑ La tendencia fundamental del hombre \implies La tendencia hacia el bien.❑ El bien es identificado con la sabiduría.❑ La moral es el conocimiento del hombre sabio.❑ El hombre hace el mal porque no ha adquirido la sabiduría que le permitiría evitarlo. | |
|--|--|--|

S. V – IV a.C.	<p>➤ PLATÓN: Filósofo griego: Atenas. 427 – 348 (347) a. C.</p> <p>➤ Planteamiento ético:</p> <ul style="list-style-type: none"> ❑ Reflexiona sobre la sociedad perfecta ➡ En su obra <i>La República.</i> ❑ El tema que aborda en esta obra es el de la justicia. ❑ La teoría platónica del Estado se basa en la justicia. ❑ La justicia se alcanza mediante la sabiduría. 	<ul style="list-style-type: none"> ❑ Reduce la moral a la contemplación teórica de las ideas. La moral es una actividad intelectual. ❑ Tiene una fundamentación metafísica idealista ➡ Los motivos de la acción moral están situados en el mundo de las ideas.
-------------------	--	--

¹ Ramón Xirau, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 1990, p. 64.

	<ul style="list-style-type: none"> ❑ El gobernante debe ser sabio, filósofo \Rightarrow Ama toda la sabiduría y deberá amar la justicia, base y sostén de todo estado. ❑ El hombre sabio que tiene conocimiento absoluto y perfecto no podrá desear el mal ni ser causa de la injusticia. <p>“Según Platón, las ciencias que formarán el rey filósofo y darán armonía a su alma serán, gradualmente, la matemáticas y especialmente la geometría, la astronomía, que enseña la perfecta ordenación del universo y por fin, la dialéctica, es decir, la filosofía propiamente dicha”¹.</p> <ul style="list-style-type: none"> ❑ En su período de madurez sostiene que el gobernante filósofo 	<ul style="list-style-type: none"> ❑ Aristóteles critica el dualismo del mundo inteligible y mundo sensible. Para Aristóteles no hay ideas separadas de las cosas. ❑ La fundamentación de la ética no debe partir de un Bien abstracto y separado del mundo sensible y material, sino de los bienes reales, naturales que se presentan en la vida humana.
--	--	---

deberá someterse a las leyes de su pueblo y de su nación.

- Platón tiene una filosofía idealista y dualista:

Divide la realidad en dos reinos distintos y hasta contrapuestos:

- Mundo Sensible:

- + Constituído por las cosas que nos encontramos en nuestra vida práctica y cotidiana.

- + Variable y caduco.

- + El mundo sensible es la sombra del mundo de las ideas.

- Mundo Inteligible:

	<p>+ El mundo de las ideas, el mundo de las formas puras que descubrimos mediante nuestra inteligencia.</p> <p>+ El mundo de las ideas es eterno y perfecto.</p> <ul style="list-style-type: none">❑ Para Platón el verdadero destino y la verdadera felicidad del hombre están en la contemplación de las ideas.❑ La idea superior del mundo inteligible es la idea de Bien.❑ La Ética se fundamenta en el mundo de las ideas \implies La idea de Bien.	
--	---	--

	<ul style="list-style-type: none"> ❑ Su pensamiento ha marcado el pensamiento occidental, pasando por Arsitóteles, los Padres de la Iglesia, la Filosofía del Islam, la edad media hasta el renacimiento, incluso algunos aspectos del pensamiento contemporaneo. ❑ Obras más importantes: El Banquete, El Fedón, La República, Parménides, El Sofista, etc. 	
S. IV a. C.	<p>➤ ARISTÓTELES (Filósofo Griego): nació en Estagira, Macedonia, en 384 a. C. Murió en 322 a. C. en Calcis.</p> <p>➤ Planteamiento ético:</p> <ul style="list-style-type: none"> ❑ La moral individual es inseparable de la vida política, de la vida de la ciudad. 	<ul style="list-style-type: none"> ❑ Supera en parte el idealismo moral de Platón: el mundo de las ideas no se separa de la propia naturaleza humana, sin embargo, Aristóteles sigue compartiendo el intelectualismo

² Ramón Xirau, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Op. Cit., p. 80.

	<ul style="list-style-type: none"> ❑ Todos los hombres buscan la felicidad⇒► “Una actividad del alma en concordancia con la virtud perfecta”². ❑ Nuestra actividad racional nos permite aprender y desarrollar la virtud. ❑ El placer es para el hombre el ejercicio de la razón. ❑ El hombre es un animal racional. ❑ La virtud es la aptitud que podemos adquirir para ejercer una acción deliberada y libre. 	<p>moral de Platón porque sostiene que el bien y la felicidad del hombre consiste en el ejercicio de la razón.</p> <ul style="list-style-type: none"> ❑ El intelectualismo moral legitima los intereses de la clase aristocrática, la cual puede dedicarse a esta actividad teórica. ❑ La fundamentación ética de Platón y de Aristóteles es de carácter metafísico. De Platón es criticable su concepción dualista de la naturaleza y del hombre. También es cuestionable
--	---	--

- ❑ La virtud es nuestra responsabilidad misma.
- ❑ La virtud, racional y voluntaria, reside en el justo medio entre los extremos siempre irracionales.
- ❑ Si la felicidad es el fin de los individuos \implies Ésta se realiza en la sociedad integrada por los individuos.
- ❑ La felicidad es la realización de la naturaleza racional del hombre.
- ❑ La felicidad plena sólo se alcanza cuando el hombre puede dedicarse a su fin auténtico: la actividad racional, el pensamiento.

la concepción de naturaleza humana que tiene Aristóteles. Si el hombre es un animal racional, no se diferencia sólo por su racionalidad de los animales:

- Hay muchas diferencia estructurales entre el hombre y los animales.
- La razón es importante pero lo propio de la inteligencia humana es la apertura a lo real.
- El animal está determinado a reaccionar y responder de acuerdo a los estímulos.

	<ul style="list-style-type: none"> ❑ Todo lo demás: la salud, la familia, los bienes materiales, los amigos, son medios necesarios para asegurarla. ❑ Para Aristóteles hay una preeminencia (privilegio, preferencia, ventaja, supremacía, precedencia) de la sociedad sobre los individuos. ❑ La condición de la felicidad individual \implies La encontramos en la vida común, en la sociedad y el Estado. ❑ Después de estudiar 158 constituciones de ciudades griegas, Aristóteles determina tres tipos de sociedades y tres tipos de corrupciones de las mismas: 	<ul style="list-style-type: none"> • El hombre tiene una debilidad del sistema instintual y no está determinado a una tarea o actividad concreta. • En virtud de la apertura de su inteligencia sentiente, éste puede dedicarse a múltiples y diversas tareas, puede tener diversas organizaciones de la sociedad a lo largo de la historia. <ul style="list-style-type: none"> ❑ No se puede sostener que la naturaleza decide cuál ha de ser el comportamiento que el hombre debe
--	--	---

	<p>♦ SOCIEDAD:</p> <p>La Monarquía o gobierno mediante el poder de uno solo.</p> <p>♦ FORMA NEGATIVA Y DEFECTO: La Tiranía (la Fuerza por la Fuerza).</p> <p>♦ SOCIEDAD:</p> <p>La Aristocracia o gobierno de los que son superiores por nacimiento</p>	<p>seguir en su vida o cuál es su bien y su felicidad.</p>
--	---	--

♦ **FORMA NEGATIVA Y DEFECTO:**

La Oligarquía (gobierno de los ricos), gobierno por el poder del dinero.

♦ **SOCIEDAD:**

La Timocracia o gobierno por la excelencia de las Personas.

♦ **FORMA NEGATIVA Y DEFECTO:**

La Democracia (gobierno del ciudadano común). La Democracia contra la Oligarquía conduce fácilmente a la revolución.

	<ul style="list-style-type: none">❑ Aristóteles se inclina por la Timocracia \Rightarrow Una forma de constitución mixta, mezcla de Aristocracia y Democracia donde las elecciones están a cargo de las clases altas y éstas estarán sostenidas por una fuerte clase de propietarios.❑ Obras más importantes: Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Política.	
	<p>➤ FUNDAMENTACIÓN SUBJETIVISTA:</p> <ul style="list-style-type: none">❑ Niega la necesidad de todo conocimiento de la realidad o de la naturaleza del hombre.	

	<ul style="list-style-type: none">❑ La única fuente de la moral se sitúa en la conciencia subjetiva del hombre.❑ El hombre descubre por el análisis de su subjetividad: la conducta que ha de seguir, sus deberes, lo que es bueno y lo que es malo.❑ La conciencia es el principio y el criterio de la moralidad.❑ Las distintas corrientes o fundamentaciones éticas son:<ul style="list-style-type: none">1º) El hedonismo.2º) El utilitarismo.3º) La fundamentación kantiana.	
--	--	--

<p>Epicureo: Filósofo Griego de Atenas. 341-270 a.C.</p>	<p>1º) El hedonismo.</p> <ul style="list-style-type: none"> ❑ Hedonismo ==> Viene del griego “hedoné”== placer. ❑ Lo bueno y lo malo, lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, se determina a través del estudio de las sensaciones y los sentimientos que producen las cosas y las acciones. ❑ Lo bueno es lo que produce en mí una sensación de agrado, satisfacción. ❑ Lo malo es lo que me causa disgusto o dolor. ❑ El placer no siempre hace referencia a las inclinaciones instintuales 	<ul style="list-style-type: none"> ❑ Tener en cuenta solamente los placeres o satisfacciones individuales como fuente de moralidad es: <ul style="list-style-type: none"> • Muy ambiguo. • Muy peligroso. ❑ Alguien puede sentir placer cometiendo asesinatos o crímenes, por lo tanto para él está bien y puede cometer todos los crímenes necesarios para obtener mayor placer.
--	--	--

	<p>más bajas.</p> <ul style="list-style-type: none">❑ Para Epicureo los verdaderos placeres son los que producen la amistad, el arte, el diálogo, etc.❑ El hedonismo afirma la sensibilidad individual como criterio moral último.	
--	---	--

S. XIX	<p>2º) El Utilitarismo.</p> <ul style="list-style-type: none"> □ Fundador: Jeremy Bentham==► Filósofo británico del S. XIX. □ Principio: la búsqueda del mayor placer para el mayor número de personas. □ Síntesis del planteamiento: <ul style="list-style-type: none"> • El hombre se rige por sus propios intereses, los cuales se manifiestan en la búsqueda del placer y en evitar el dolor. • Este principio rige en toda la sociedad. • El principio del placer es equivalente a un principio de la felicidad³. 	<ul style="list-style-type: none"> □ El utilitarismo sigue fundamentando la moral en términos enormemente individuales y subjetivos. □ La socialización del placer está basada en una concepción individualista y liberal: la sociedad es una mera suma de individuos aislados, en consecuencia el bien es una mera suma de placeres aislados.
--------	---	--

³ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía, Tomo 1 (A-D)*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1984, p. 313.

⁴ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía, Tomo 4 (Q-Z)*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1984, p. 3362.

	<ul style="list-style-type: none"> • De modo general el término “utilitarismo” hace referencia a la doctrina según la cual el valor supremo es el de la utilidad. Lo valioso es considerado como sinónimo de lo que es útil. • Según Bentham debemos promover el placer, el bien o la felicidad (que son una y la misma cosa) y debemos evitar el dolor, el mal y la desdicha. • Para elegir lo que es bueno es necesario establecer un cálculo de placeres y dolores⁴. • Lo que cuenta es la suma de placeres del mayor número de personas, no es mi placer individual. 	<ul style="list-style-type: none"> □ El utilitarismo olvida que la sociedad es una estructura y por lo tanto impone cauces concretos a las tareas prácticas de los individuos, lo cual supone lo siguiente: <ul style="list-style-type: none"> • El bien y los placeres ya están estructurados socialmente antes de toda valoración. □ Es prácticamente imposible calcular matemáticamente a priori los placeres y los sufrimientos causados por cada acción.
--	---	---

		<p>❑ El criterio del placer individual entendido de un modo hedonista o utilitarista no es posible que sea un criterio universal:</p> <ul style="list-style-type: none"> • La sensibilidad individual es algo muy ambiguo y variable. • Lo que a unos produce placer puede producir dolor a otros. • Los objetos que causan placer cambian a lo largo del tiempo y de la vida.
	3º) La fundamentación Kantiana.	<p>❑ Es una ética utópica porque:</p>

	<p>❑ Immanuel Kant (1724-1804). Pensador alemán del S. XVIII.</p> <p>❑ Planteamiento ético:</p> <ul style="list-style-type: none"> • La ética tiene una fundamentación subjetiva. • El criterio moral no reside en la sensibilidad sino en la razón. • La sensibilidad es causa de placer pero también de esclavitud. • El hombre decide por sí mismo cuando actúa mediante su razón. • La razón significa la libertad. 	<ul style="list-style-type: none"> • Para actuar con criterios universales es necesario superar el conflicto y la irracionalidad de la historia. • Lo cual supone llegar a determinar los fines por los que actúa el ser humano en una situación en la cual la humanidad está reconciliada y actúa cada uno libre de su egoísmo en armonía con el conjunto de seres racionales. • No pondera con realismo la realidad sensible y egoísta del
--	--	---

	<ul style="list-style-type: none">• Para Kant, la moral es un hecho de la razón, es algo que me obliga ineludiblemente, que se impone y triunfa sobre las inclinaciones egoístas que me presenta la sensibilidad.• La razón me da criterios racionales que son universales.• Kant nos habla de un imperativo categórico: es algo que me manda absolutamente.• El imperativo categórico me impone el deber de actuar según criterios válidos universalmente para todos los hombres.	<p>hombre.</p> <ul style="list-style-type: none">□ Es una filosofía bastante idealista.□ Separa la sensibilidad de la razón y las contrapone. Incluso sostiene que la moralidad se consigue en virtud de la negación de la sensibilidad. Por lo tanto sitúa la moralidad en el mundo inteligible no en el mundo sensible, al igual que Platón: en el mundo de la razón.□ En consecuencia la plenitud de la
--	---	--

	<ul style="list-style-type: none"> • Todos los hombres deberían hacer lo mismo en esa circunstancia determinada si no se dejan guiar por su egoísmo o por su placer. • El hombre logra la verdadera libertad cuando actúa con criterios válidos para todos los hombres y no por sus propios criterios egoístas. <p>□ Algunas obras importantes de Kant: Crítica de la Razón Pura (1781), Crítica de la Razón Práctica (1788), etc.</p>	<p>moralidad humana sólo es posible en un reino de los fines, en una utopía que no es realizable en el mundo sensible.</p> <p>□ Su filosofía moral expresa el ideal de un comportamiento o de una praxis universal pero no tiene una realización histórica concreta de los hombres.</p>
--	---	---

ETICA Y PRAXIS HISTÓRICA

1º) LA SENSIBILIDAD ACTIVA.

La praxis histórica nos muestra lo siguiente:

- a) El carácter activo de la sensibilidad.
- b) No hay contradicción entre la sensibilidad y la razón.
- c) El hombre es un ser activo: su sensibilidad y su racionalidad se despliegan en circunstancias concretas, en su contexto histórico-cultural.
- d) La relación dialéctica entre el hombre y el mundo: el hombre siendo un ser determinado por la naturaleza también es un ser que la crea y la transforma.
- e) La relación dialéctica entre el hombre y la sociedad: el individuo es un producto social, pero la sociedad se construye y se transforma por los individuos que pertenecen a ella.
- f) En ambos casos: hombre-naturaleza, hombre-sociedad, hay una codeterminación. Hay una mutua determinación:
 - Una determinada forma de relación con la naturaleza impone una cierta estructuración social.
 - Una determinada estructuración social lleva a una nueva forma de relación con la naturaleza.

- g) De hecho, la historia es concebida como la historia de los distintos modos sociales de organizar la relación humana con la naturaleza.
- h) La transformación y cambios de las estructuras sociales se realizan a partir de las posibilidades que éstas ofrecen en esa interacción hombre y naturaleza, hombre y circunstancias sociales.
- i) En estos procesos de transformación el hombre se autodefine o se autodetermina en unas circunstancias concretas. Es lo que se denomina: “la libertad concreta”.

2º) LA MORAL CONCRETA.

El campo de la ética no es:

- a) Únicamente el mundo de mi sensibilidad.
- b) Ni el mundo de la razón absolutamente libre y en abstracto.

El campo de la ética es:

- a) El campo de la libertad concreta del hombre, con sus posibilidades reales que la historia le ofrece.
- b) Sólo se puede juzgar éticamente como bueno o malo, aquello que es posible para el hombre.

2.1) ¿QUÉ ES LA ÉTICA?

Una reflexión sobre la praxis humana:

- a) En orden a saber cuál es el fin que ésta debe perseguir.
- b) Cuáles son los deberes y las tareas que se le imponen en cada momento concreto si quiere alcanzar ese fin¹.

2.2) EL OBJETO DE LA ÉTICA SOCIAL.

2.2.1) La ética social nos da la perspectiva para analizar lo que es y lo que debe ser del hombre en la sociedad:

- a) Lo que debe ser y lo que debe hacerse brota desde la misma interioridad de la persona.
- b) La persona está situada en su realidad social y cultural.
- c) En definitiva hay una interacción entre el mundo interior y el mundo exterior:
 - Estructura las relaciones creando posibilidades nuevas de comunicación, de realizaciones personales y sociales.
 - Teniendo en cuenta que las decisiones tomadas en lo cotidiano tienen sus repercusiones no sólo en lo individual y colectivo, también en las instituciones y en las estructuras que conforman la realidad humana².

2.2.2) La ética articula lo crítico y lo utópico.

- a) La ética tiene dos dimensiones:

¹ Antonio González, *Introducción a la práctica de la filosofía*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, C.A., 1999, p. 295.

² Marciano Vidal, *Diccionario de ética teológica*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1991, p. 236.

- La dimensión crítica y la dimensión utópica.
 - Ambas dimensiones están entrelazadas.
- a) La dimensión crítica: permite hacer un juicio valorativo de la realidad humana y de la social.
 - b) La dimensión utópica: proporciona un ideal normativo de las realizaciones humanas.
 - c) La perspectiva ética ofrece la visión crítica del ser humano que por su propia estructura asume el pasado, el presente y la apertura hacia el futuro.
 - d) La ética, pues, nos permite una visión global de la humanidad y de la historia siempre en constante actualización, la cual está siempre inacabada por lo que la humanidad demuestra en su recorrido y por lo que ésta puede llegar a ser y hacer.

La visión crítica es incompleta sin un horizonte utópico. Desde la perspectiva de la ética social este horizonte es determinado por la búsqueda del bien universal.

2.2.3) *Para reflexionar éticamente sobre los problemas sociales es necesario que el análisis articule tres cosas fundamentales:*

- a) La búsqueda de fines y de significados.

No todos los fines con sus respectivos significados que nosotros nos proponemos son aceptados y justificados por la ética.

- b) En análisis desde la perspectiva de la ética social intenta también formular y proponer con realismo la consecución de utopías globales:

“Frente a la ambigüedad y ante la multiplicidad de alternativas sociales, la ética ha de proponer esperanzas globales”³.

- c) En el ejercicio del análisis ético también se rescata el valor inalienable de la persona y de todo grupo humano. Desde esta perspectiva el hombre es el sujeto de la historia, sujeto responsable de todas las realizaciones humanas.

2.2.4) La ética busca el bien universal.

Si la perspectiva de la ética social pretende comprender lo que es y lo que hace el hombre en la sociedad, articulando el aspecto crítico y el utópico, lo hace con el fin de alcanzar el bien universal.

- a) La ética intenta responder a la pregunta sobre el bien; su preocupación es la búsqueda del bien universal.
- b) Esta es una pregunta radical porque si queremos concretar el bien en todos los ámbitos de la realidad humana y de la realidad social, la pregunta cuestiona profundamente lo que somos y lo que hacemos.

2.2.5) La ética busca el bien universal, pero también busca la justicia.

La ética intenta responder a la pregunta sobre el bien; su preocupación es la búsqueda del bien universal:

- a) Esta es una pregunta radical porque la respuesta es para concretar el bien en todos los ámbitos de la realidad humana y de la realidad social.
- b) La pregunta cuestiona profundamente lo que somos y lo que hacemos.

³ Marciano Vidal, *Op. Cit.*, p. 236.

¿Pero cuál es el campo o rama de la ética que trata el tema de la justicia en la sociedad?

Si la ética es una reflexión sobre la praxis humana que busca el bien universal, la perspectiva de la ética social sería alcanzar el bien de la justicia, tomando en cuenta lo que es y lo que hace el hombre en la sociedad, así como articulando el aspecto crítico y el utópico.

Entramos, pues, en el campo de la ética social.

1º) La ética social pretende establecer la justicia en la sociedad.

- a) La ética social se define como una ética de las estructural de la sociedad.
- b) Su objeto y su tarea fundamental es el análisis de los problemas que se plantean en función de:
 - La estructura y del justo funcionamiento de las instituciones sociales.
 - La ética social trata de hacer posible la justicia social⁴.
- c) Habría que recordar en la historia de nuestro país cómo las instituciones sociales entran en crisis durante el período del conflicto armado de los años 70's y 80's, precisamente porque no habían respondido a la exigencia de la realización de la justicia de manera equitativa.
- d) El conflicto armado puso en evidencia que el Estado y el gobierno no respondían a las demandas de todos los nicaragüenses.

⁴ Arthur Rich, *Éthique économique*, by Labor et Fides pour l'édition française, Genève, 1994, p. 40.

2º) Algunas aplicaciones:

El problema que se plantea es si las instituciones sociales, así, como la política económica, antes y durante el conflicto armado, ha estado orientada a responder también a las demandas de los sectores sociales que reaccionaron política y militarmente en contra de el gobierno y el Estado de derecho.

En la actualidad también es importante fijar nuestra atención en algunos aspectos de las instituciones sociales y políticas económicas de nuestros países⁵.

- a) Sería interesante analizar las políticas de distribución de la renta nacional, así como el impacto que tiene la concentración de la riqueza y la reducción de la distribución del ingreso nacional por la vía del empleo a través de las inversiones en los sectores urbano y rural. Desde la perspectiva de los empleados o de la población económicamente activa, se podrían analizar las prestaciones sociales sobre la salud (en caso de accidente del trabajo o por enfermedad), las jubilaciones y pensiones en caso de vejez, seguridad económica en caso de desempleo.
- b) Desde la perspectiva de la política fiscal, valdría la pena analizar cuáles son los sectores más afectados por el impuesto sobre la renta y la propiedad, o, bien, si ha existido una política fiscal equitativa.
- c) Se podría considerar también si la política presupuestaria del Estado ha atendido a la población de bajos ingresos en términos de educación, de salud y de empleo.

d) Con respecto a la política social, es importante considerar si se ha garantizado el derecho al trabajo con los límites correspondientes de la jornada laboral, las indemnizaciones de los trabajadores y la garantía de la seguridad social. Otro aspecto que no hay que olvidar es que en nuestros países se ha tenido una estructura agraria en la cual ha habido una tendencia expansiva de la concentración de la tierra. La pregunta que se plantea es si las instituciones públicas han respondido de manera adecuada a la demanda de la tierra del sector campesino ya que son éstos los que han tenido una participación importante en la década del conflicto armado.

En el contexto de nuestros países es importante recordar que la pregunta fundamental que aborda la ética social es: ¿Cómo pueden las instituciones sociales estructurarse para favorecer al máximo la justicia en todos los aspectos de la existencia humana?⁶

La ética social tiene por tarea el hacer posible un comportamiento responsable con respecto a sí mismo, con respecto a las otras personas de su entorno y con respecto al medio ambiente, en el cuadro de las relaciones mediatizadas por las instituciones sociales. Se puede decir que la ética social integra todos los aspectos principales de la responsabilidad ética en tanto que una ética estructural⁷.

El hombre mismo es el responsable de la organización institucional de la sociedad, la ética social analiza esta responsabilidad relativa de las estructuras sociales y sus efectos con respecto a la calidad de las relaciones humanas fundamentales⁸.

⁵ Expreso mis más sinceros agradecimientos al **Prof. Orlando Zelaya** porque me ha dado su opinión sobre las aplicaciones que hacemos en las páginas 67 y 68.

⁶ Arthur Rich, *Éthique économique, Op. Cit.*, p. 87.

⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁸ *Ibid.*, p. 76.

2.3) EL OBJETO DE LA ÉTICA ECONÓMICA.

La ética económica es un ámbito de la ética social, cuya finalidad es construir una sociedad relativamente buena y justa.

- a) La ética económica es uno de los ámbitos de la ética social, posiblemente el más importante y el más difícil por su impacto y su complejidad.
- b) La ética económica es la aplicación de la ética social, de su perspectiva y de sus principios a los problemas fundamentales⁹.
- c) La ética económica aborda el problema de la organización política de la economía.
- d) Según Arthur Rich, la ética económica consiste en formular las máximas o principios de organización política aptas para constituir una sociedad relativamente buena y justa, que haga justicia al hombre, en la dimensión económica, teniendo en cuenta las restricciones y las obligaciones de las relaciones económicas con realismo¹⁰.
- e) Dicho brevemente, la tarea principal de la ética económica es la investigación y la búsqueda de una organización económica y social con condiciones de vida del hombre que sean a la vez justas y realistas.
- f) Esta organización toma en cuenta los derechos y los deberes elementales de los individuos, de los grupos, de las sociedades en su conjunto.
 - Por ello, la ética económica parte de los resultados y los datos que nos otorga la realidad para elaborar los principios o máximas de acción que no se reducen a postulados idealistas.

⁹ *Ibid.* pp. 83-84.

¹⁰ *Ibid.* p. 249.

- Por esta razón, la ética económica comienza por un análisis de la situación real, política, económica y social con el fin de delimitar los problemas existentes¹¹.

g) La ética económica toma en cuenta:

- Las restricciones y las obligaciones objetivas de la economía.
- Los aspectos del sentido y la finalidad de la economía.
- La economía debe adecuarse y conformarse a las necesidades del hombre y no a la inversa.
- La economía no puede ser más que un medio y no un fin en sí misma.
- La finalidad de la economía es en principio servir a la vida, entonces la economía debe por principio satisfacer las necesidades vitales elementales del hombre en la sociedad.
- Por ello, es necesario un proceso de racionalización y de organización capaz de aumentar la productividad del trabajo del hombre, factor de producción que está a la base de la economía¹².

h) El desafío de la ética económica consiste en integrar los fines de la economía y el fin social, es decir:

- Cubrir lo más abundantemente posible las necesidades gracias a una crecida eficacia y a una economía en crecimiento.
- Facilitando la resolución de los problemas de repartición y la creación de empleo.
- Sin embargo, estos dos fines tienden a entrar en conflicto con los intereses humanos y ecológicos de la economía¹³.

i) la ética aplicada:

Una tarea importante desde la perspectiva ética es:

¹¹ *Ibid.*, pp. 233-234.

¹² *Ibid.*, p. 267.

- Definir los criterios que son más equitativos para una mejor distribución del ingreso y de la riqueza nacional que pueden ser lineamientos para una planificación económica más eficaz en vistas de alcanzar el bien común o el bien universal.
- Dicho de otra manera, la ética social tiene como tarea:
 - diseñar de políticas económicas que busquen compensar las diferencias económicas abismales en la sociedad;
 - insistir en el valor fundamental de la solidaridad para ello.

2.4) LA RELACIÓN DE LA ÉTICA SOCIAL Y LAS CIENCIAS SOCIALES.

Retomamos el aporte que hace Arthur Rich con respecto a este tema en su obra *Éthique Économique*¹⁴. Decimos algunas palabras para presentar a este autor al que hemos aludido en varias ocasiones en esta síntesis.

Arthur Rich nace en 1910 Suiza, hijo de panadero; la primera guerra mundial y la revolución Rusa van a desarrollar en él un gusto por las cosas políticas. Arthur Rich es un autor convencido que la ética social debe tender a la humanización del hombre. El elabora una ética económica en la que plantea que la economía de mercado puede ser reformada, debe tener regulaciones equitativas y responsables.

Después de esta breve presentación de este autor continuamos con nuestro tema.

¹³ *Ibid.*, p. 280.

Hay una relación estrecha entre la ética social y las ciencias sociales.

1º) La ética social es una reflexión sobre:

- a) El hombre en relación con los otros.
- b) El hombre y su relación con el medio ambiente.
- c) Ambas relaciones están mediatizadas por las instituciones sociales.

2º) La pregunta fundamental y específica de la ética social es la siguiente:

¿Cómo deben ser estructuradas las instituciones sociales para que favorezcan la justicia a los seres humanos en todos los aspectos de su existencia, así como a su medio ambiente?

- a) La ética social entra inmediatamente en relación estrecha con la realidad social.
- b) Requiere de los conocimientos y los resultados teóricos y empíricos de las ciencias sociales que tienen por objeto la realidad social.

3º) La relación de la ética social y las ciencias sociales se hace a partir de la realidad social que debe ser estudiada científicamente por las ciencias sociales.

- a) Supone definir de forma responsable la estructura y el funcionamiento deseable de las principales instituciones sociales.
- b) Se requiere un conocimiento suficiente de la realidad social para hacerlo.
- c) A partir de ese conocimiento se elaboran los proyectos utópicos:

¹⁴ Arthur Rich, *Éthique Économique*, Op. Cit., 1994.

- Capaces de estimular la imaginación.
 - De suscitar emociones.
 - De despertar una consciencia crítica de cara a la realidad social tal como se presenta.
- d) Se trata de elaborar alternativas concretas que buscan un orden más justo a partir de la realidad objetiva.
- e) El diálogo de la ética social con las ciencias sociales debe hacerse orientado hacia la práctica.
- f) Las ciencias sociales le dan los insumos a la ética social para elaborar los principios que orienten las decisiones en el contexto social.

4º) La ética social debe tener en cuenta:

- a) La realidad social.
- b) La justicia con respecto a los seres humanos y su habitat.
- c) El funcionamiento eficaz de un proyecto social determinado.
- d) Sobre todo, si su realización aumenta o disminuye la calidad de vida en la sociedad.

5º) La diferencia entre los conocimientos científicos y los valores sociales.

- a) Se puede concebir las ciencias sociales solamente a nivel empírico y descriptivo.
- b) Lo que implica la ausencia de juicios de valor. Solamente se conciben los juicios de hechos empíricamente constatables.
- c) Sin embargo, existe una base ética de la ciencia y de la racionalidad.
- d) Se puede ejercer las ciencias sociales sin ética, lo cual no significa que no se puede hacer ciencia con ética.

6º) Un ejemplo en torno a la rentabilidad de la empresa.

- a) El criterio de la rentabilidad es fundamental y justificable para una empresa desde el punto de vista económico.
- b) Si una empresa quiere sobrevivir, asegurar sus puestos de trabajo a sus empleados, con sus garantías sociales de la seguridad social, indemnizaciones en caso de accidentes, las pensiones correspondientes, todos estos gastos requieren que la empresa sea rentable.
- c) Esto es independientemente de la estructura de la sociedad, ya sea capitalista o socialista u otro tipo de sociedad.
- d) Es verdad que una empresa tiene necesariamente que tomar en cuenta la rentabilidad, pero esto no significa que este interés material debe suplantar todos los otros.
- e) Si esto ocurre, la practica económica y su correspondiente teoría económica tiene como eje únicamente la rentabilidad, la ganancia, el beneficio. Se centra sólo en obtener el máximo beneficio como finalidad suprema de la economía.
- f) El principio de maximizar la ganancia reposa sobre un juicio de valor y no sería en este caso una simple necesidad económica.
- g) La ética social tendrá una actitud crítica hacia una teoría y una práctica económica que se basa sólo en este principio de buscar sólo el máximo beneficio.
- h) La ética social buscará establecer lo que se requiere verdaderamente para el buen funcionamiento de la empresa y esto implica un sistema de valores.

7º) Doble aspecto de la relación de la ética social y las ciencias sociales:

- a) La ética social debe dejar a las ciencias sociales agudizar su mirada para descubrir sin prejuicios lo que es objetivo, real, constatable empíricamente.
- b) Al mismo tiempo la ética social debe evitar retomar demasiado de prisa los valores normativos identificándolos con la realidad.
 - La ética debe tener en cuenta lo que la economía considera como la realidad.
 - Desde el momento que la economía y las ciencias sociales formulan advertencias, recomendaciones o juicios críticos, éstas se encuentran confrontadas al problema de las normas y al problema ético.
- c) Renunciar al proceso de formación de valores sería aceptar el riesgo real de aceptar sin examinar y de manera dogmática, valores que se han infiltrado en la economía y que son admitidos como partes de la realidad.

8º) No obstante, hay que diferenciar dos niveles al analizar cuestiones económicas: se debe distinguir las cuestiones de hecho de las cuestiones de justicia¹⁵.

- a) La economía positiva se ocupa de cuestiones como las siguientes:
 - ¿Cuáles son los factores socioeconómicos que explican el aumento de la violencia en la sociedad?
 - ¿El libre comercio aumenta los salarios de la mayoría de los ciudadanos de nuestro país o los reduce?
 - ¿Cuáles son las consecuencias que tienen el aumento de los impuestos?

¹⁵ Paul A. Samuelson, *Economía*, Editor de la edición en español: David Fayerman, Madrid, 1999, p. 7.

Estas preguntas pueden resolverse por medio del análisis y la evidencia empírica porque pertenecen a la economía positiva.

b) La economía normativa se refiere a preceptos éticos y normas de justicia:

- ¿Qué tipo de medidas económicas permite una mejor distribución del ingresos?
- ¿Debe elevarse el desempleo para que no se acelere excesivamente la inflación de precios?
- ¿Se debe castigar a los países del tercer mundo a causa de la piratería de los libros...?

Implica el análisis económico, el debate y la toma de decisiones de carácter político.

Después de esta introducción sobre la ética social y económica disponemos de los elementos necesarios para hacer una reflexión sobre las grandes transformaciones económicas y financieras globales.

BIBLIOGRAFÍA

- ♦ FERRATER MORA José, *Diccionario de Filosofía, Tomo 1 (A-D)*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1984.
- ♦ FERRATER MORA José, *Diccionario de Filosofía, Tomo 4 (Q-Z)*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1984.
- ♦ GONZÁLEZ Antonio, *Introducción a la práctica de la filosofía*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, C.A., 1999.
- ♦ RICH Arthur, *Éthique économique*, by Labor et Fides pour l'édition française, Genève, 1994.
- ♦ SAMUELSON Paul A., *Economía*, Editor de la edición en español: David Fayerman, Madrid, 1999.

- ◆ VIDAL Marciano, *Diccionario de ética teológica*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1991.
- ◆ XIRAU Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 1990.

German R. Rosa Borjas, S.J.

PROGRAMA DE ÉTICA SOCIAL

Centro De Pastoral
Departamento de Ciencias Religiosas y Ética

Universidad Centroamericana.

Managua, Nicaragua.

Asignatura: Ética Social.

Nº de Créditos: 4.

Primer Cuatrimestre de 2002.

Prof. Dr. German R. Rosa Borjas, s.j.

I. Objetivos: durante el desarrollo del curso de Etica Social el estudiante será capaz de:

- 1) Estudiar la antropología de manera introductoria para fundamentar el sentido ético de la persona.
- 2) Estudiar el objeto de la ética a través de la historia de la Filosofía para tener una fundamentación general sobre la misma.
- 3) Tener una noción clara de la ética social y su importancia en la actualidad.
- 4) Establecer la relación entre la ética y las ciencias sociales.
- 5) Hacer una reflexión ética sobre la globalización y las posibilidades de bienestar socioeconómico.

II. Habilidades:

- 1) Reflexionar sobre la ética y su importancia para la vida social.
- 2) Hacer una síntesis de las ciencias económicas con la ética social.
- 3) Analizar y explicar la globalización y otros fenómenos relacionados con ésta misma, desde la perspectiva del bienestar socioeconómico.
- 4) Emplear los procedimientos del método científico para aplicarlo en el estudio del fenómeno de la globalización así como en el tema que va a investigar en clases.
- 5) Estudiar la globalización con las herramientas que le proporciona las ciencias sociales.

III. Actitudes y Valores:

- 1) Valorar la ética social y darle importancia a la misma para la vida en la sociedad.
- 2) Destacar el sentido humanístico de las ciencias sociales para aportar soluciones a los problemas de Nicaragua en la actualidad.
- 3) Participar activamente en los debates que se realizarán en clases en torno a la globalización y el bienestar socioeconómico.
- 4) Participar en discusiones de pequeños grupos sobre el tema que se está tratando.

- 5) Asumir una actitud crítica y propositiva con respecto a los temas tratados en clase.

IV. Distribución Programática Contenidos.

Unidad	Contenido	Tiempo
I	El ser humano, ¿Es un animal moral?	5 Semanas
II	El objeto de la ética en la historia de la filosofía.	3 Semanas
III	Una reflexión ética sobre la globalización y el bienestar socioeconómico.	3 Semanas

V CONTENIDOS:

Tema: La Globalización y el Bienestar Socioeconómico, una Reflexión Ética.

Introducción.

- 1) El ser humano un animal moral.
 - 1.1) La estructura radical del ser humano.
 - 1.2) El hombre y la mujer como sustantividad viviente.
 - 1.3) El hombre y la mujer, sustantividad social.
 - 1.4) El hombre y la mujer, animal histórico.
 - 1.5) El ser humano, animal moral.
 - 2) El objeto de la ética en la historia de la filosofía, una fundamentación general.
 - 2.1) ¿Qué es la ética?
 - 2.2) El objeto de la ética social.
 - 2.3) el objeto de la ética económica.
 - 2.4) La relación de la ética social y las ciencias sociales.
 - 3) Una reflexión ética sobre la globalización y el bienestar socioeconómico.
 - 3.1) La definición del problema y la justificación del tema.
 - 3.2) Los objetivos de la investigación.
 - 3.3) El planteamiento del problema.
 - 3.4) Referencias teóricas y conceptuales.
 - 3.5) Planteamiento de la hipótesis de trabajo.
 - 3.6) Investigación documental y verificación de la hipótesis.
 - 3.7) Resultados.
- Conclusiones finales.

VI Metodología:

Se trabajará con una metodología participativa en la cual se combinen las clases magistrales con discusiones de pequeños grupos, exposiciones y algunos debates.

Los contenidos desarrollados los vamos a reforzar con lecturas escogidas para lograr los objetivos que nos hemos propuesto en el curso de Etica Social.

VII. Evaluación:

El curso de Etica Socail tendrá las siguientes evaluaciones:

- | | |
|--|------|
| a) 5 Controles de lectura para reforzar los temas tratados en clases. | 25% |
| b) Tres evaluaciones durante el cuatrimestre, una evaluación al finalizar cada unidad del curso, con el valor de un 25% cada una de ellas. El total de las tres evaluaciones suman | 75% |
| Total | 100% |

VII. Bibliografía:

BRACKLEY Dean, *Etica Social Cristiana*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, C.A., 1995.

Centro de Reflexión y Acción Social, Centro de Reflexión Teológica México, *Neoliberalismo y Pobres. El Debate Continental por la Justicia*, Editores Hernán Darío Correa, Jorge Iván González y Raúl H. Mora Lomeli, Santafé de Bogotá 1993.

Cristianismo y Sociedad, Revista Trimestral, Año XXXVII Cuata Época, N° 139, Ecuador 1999.

CUADRON Alfonso A. Y otros, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos y Fundación Pablo VI, Madrid 1993.

ELLACURIA Ignacio, *Escritos Filosóficos, Tomo I*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, C.A., 1996.

ELLACURIA Ignacio, *Escritos Filosóficos, Tomo II*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, C.A., 1999.

Estudios Centroamericanos (ECA), 600, Año LIII, ISSN 0014-1445, UCA Editores, El Salvador, Octubre 1998.

Estudios Centroamericanos (ECA), 603, Año LIV, ISSN 0014-1445, UCA Editores, El Salvador, Enero 1999.

FERNANDEZ FERNANDEZ José Luis, *Ética Para Empresarios y Directivos*, ESIC Editorial, Madrid, 1996.

GONZÁLEZ Antonio, *Introducción a la práctica de la filosofía. Texto de iniciación*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, C.A., 1999.

Globalización de la Solidaridad y Esperanza en: Diakonia, Vol. XXV, 98 (Abril-Junio 2001), pp. 102.

HOP Thai, VIGIL José María y Otros, *Globalización, Neoliberalismo y Resistencia*, Editorial Lascasiana, Managua 1996.

Iglesia Viva, Revista de Pensamiento Cristiano, ADG-N Editorial, Valencia, Julio-Septiembre 1999.

MELMED-SANJAK Jolyne y otros, *Centroamérica en la Globalización: Perspectivas Comparativas*, Editorial Porvenir, San José, Costa Rica 1994.

MENJIVAR LARIN Rafael, KRUIJT Dirk y Otros, *Pobreza, Exclusión y Política Social*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Costa Rica 1997.

MIRANDA MIRANDA Nelly, *Teoría Sociológica Contemporánea*, Editorial UCA, Managua 1994.

MOCHÓN Francisco, *Principios de Economía*, Editor Adrés Otero, Madrid 1995.

MO SUNG Jung, *Neoliberalismo y Pobreza. Una Economía sin Corazón*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica 1993.

PÉREZ BALTODANO Andrés, *Globalización, ciudadanía y política social en América Latina: tensiones y contradicciones*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, 1997.

RICH Arthur, *Éthique économique*, Labor et Fides pour l'édition française, Genève 1994.

ROITMAN Marcos, *América Latina en el proceso de globalización. Los límites de sus proyectos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro

de Investigación Interdisciplinarias en Humanidades, Coordinación de Humanidades, México 1994.

ROJAS SORIANO Raúl, *Investigación Social Teoría y Praxis*, Editado en México por Plaza y Valdés Editores, México 1993.

SAMUELSON Paul A., *Economía*, Editor de la edición en español: David Fayerman, Madrid 1999.

SEN Amartya, *Ethique et économie*, Presses Universitaires de France, Paris 1993.

SEN Amartya, *L'Économie Est Une Science Morale*, Editions la Découverte, Paris 1999.

TEZANOS TORTAJADA José F., *La Explicación Sociológica: una Introducción a la Sociología*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1994.

VARGAS Oscar-René, *Pobreza en Nicaragua: un abismo que se agranda*, Publicaciones del Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN), Nicaragua 1999.

VIDAL Marciano, *Moral de Actitudes. Moral Social*, Tomo III, PS Editorial, Madrid 1979.

XIRAU Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 1990.

German R. Rosa Borjas, s.j.

LECTURAS RECOMENDADAS

Filosofía del hombre

A la luz de todo lo que llevamos dicho sobre la materia, surge inmediatamente la pregunta por el hombre: ¿es el hombre un ser material más, una pura sistematización de la materia orgánica y sentiente? ¿O hay en el hombre algo novedoso y totalmente distinto de la materia? Estas preguntas, por supuesto, no agotan el contenido de una filosofía del hombre, la cual tiene que preguntarse, en general, por el puesto del hombre en el universo y no solamente por el carácter material del ser humano. Pero la pregunta por el conocimiento y la pregunta por la realidad, como hemos visto, son inseparables de la consideración de la presencia humana en el mundo natural, esto es, del hombre como un ser natural que, al mismo tiempo, humaniza la naturaleza. Ahora la pregunta es más concreta, y concierne solamente al carácter material del ser humano. Para responder más cabalmente a esta cuestión es menester comenzar por considerar el problema del origen biológico de la especie humana.

1. El origen del hombre

¿De dónde ha salido el hombre? Sin duda, el ser humano no parece haber existido siempre en la tierra, sino que su vida sobre el planeta no se remonta a más de unos cientos de miles de años. Aunque a algunos les pueda parecer una cantidad considerable de tiempo, es enormemente pequeña si la comparamos con el tiempo que nos separa de la aparición de la vida sobre la tierra (varios miles de millones de años). La filosofía no deja de preguntarse en nuestro tiempo sobre el *porqué* de la aparición del hombre sobre la tierra, sobre las causas que condujeron a ella y sobre si esta aparición obedece a algún fin determinado. Se podría pensar que esta es una cuestión a la cual tienen que responder los científicos con sus investigaciones, y los filósofos no tendrían nada especial que decir sobre un tema que concierne a los paleontólogos, a los biólogos y antropólogos. Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla.

En primer lugar, porque en ella se presenta una enorme cantidad de problemas que conciernen a la vida del hombre actual, al significado de su existencia y al sentido de sus tareas prácticas en este mundo. Si la aparición del hombre en el planeta no fuese, por ejemplo, más que una casualidad, algo que por *azar* ha sucedido en el universo, la vida actual de los hombres difícilmente podría tener más fin que el de ser mantenida mientras dure: el hombre sería un ser perdido en la inmensidad del cosmos, cuyo pasado y futuro se disolverían en la oscuridad y en la falta de fines para el individuo y para la especie. Si por

transitorios, por ejemplo, los reptiles y las aves. Esto significa dejar de pensar en que los distintos seres vivos habían sido siempre idénticos desde su creación. Por el contrario, unas especies animales *estarían montadas sobre las otras*, es decir, la vida consistiría en una cadena, en un progreso desde los seres inferiores hasta los animales superiores, entre los cuales habría que incluir al hombre.

Este modo de pensar significaba poner en duda creencias muy arraigadas en la humanidad. En primer lugar, la idea de una creación, que hacía depender la existencia de cada uno de los seres vivos de la voluntad de Dios. Según el evolucionismo, el hombre no provendría de Dios, sino de algún tipo de primate superior anterior a él y que hoy ya habría desaparecido del planeta. Además, el fixismo filosófico quedaba puesto en entredicho, y con él la filosofía de Aristóteles, que pensaba las especies como *formas* universales e inalterables.

Además, se deshacía también una idea arraigada en muchos autores modernos: la naturaleza ya no aparecía como algo perfectamente realizado, como algo totalmente ordenado y coherente, que el hombre debería de imitar. Por el contrario, el orden natural, desde una perspectiva evolucionista, se muestra alterable, sujeto a cambios en el tiempo, inacabado. Frente al modo fixista de ver las cosas, se favorecería con la evolución una filosofía y un pensamiento que considera a la realidad y a la naturaleza en constante cambio y *devenir*: no un mundo estático, sino un mundo dinámico.

Pero, ¿cómo explicarse este gran movimiento evolutivo desde la primera materia viva hasta el hombre? ¿Cómo eran posibles tales transformaciones de unas especies en otras? Una de las primeras explicaciones que hacía coherente la evolución es la que proporcionó el naturalista francés J. Lamarck a finales del siglo XVIII. Para éste, las especies habrían aparecido por la transformación de unas en otras, siguiendo dos leyes fundamentales: en primer lugar, la función crearía el órgano, es decir, un determinado modo de utilizar uno de los órganos, por ejemplo las extremidades anteriores, produciría, mediante lentas transformaciones que éste órgano se transformase en una mano en los primates superiores y en el hombre. En segundo lugar, la ley de la herencia de los caracteres adquiridos: si el órgano de un animal se ha especializado, esta especialización se transmitirá a sus descendientes. Evidentemente, el lamarckismo ya no puede hoy en día ser considerado fácilmente como válido, pues deja muchas cosas sin explicar: no es nada claro que los caracteres adquiridos se transmitan a las generaciones siguientes: por ejemplo, el desarrollo de un determinado músculo en los padres por el ejercicio de un determinado trabajo no se transmite nunca a los hijos. Hoy sabemos que lo que se transmiten son los caracteres que pertenecen al código genético, y no lo adquirido a lo largo de nuestra vida.

Sólo con la publicación, en 1859, del genial libro de Charles Darwin *El origen de las especies* triunfó el evolucionismo en la cultura científica y filosófica, a pesar de la fuerte oposición que provocó en los medios conservadores de su tiempo. Para Darwin el proceso de la evolución ocurriría del siguiente modo: todas las especies tienden a multiplicarse mientras lo permiten los recursos alimentarios de su ambiente. Como estos recursos son limitados, se establece una lucha por la supervivencia en la cual vencen los individuos más aptos y perecen los menos capaces. De este modo, los ejemplares que se reproducen tienden a ser siempre los mejor dotados, de forma que los descendientes son por término medio mejores que los ejemplares anteriores. Por lo tanto, la evolución sería una continua lucha por la supervivencia en la cual las especies tratarían continuamente de adaptarse al

medio natural. Como siempre habría una supervivencia de los mejor dotados; poco a poco las especies irían transformándose en otras más evolucionadas. El hombre sería, por todo esto, el último eslabón de la evolución, la especie mejor adaptada a la vida sobre la tierra. Otras muchas especies, que no habrían logrado adaptarse, habrían desaparecido a lo largo de la evolución, debido a los cambios climáticos o a las presiones de otras especies.

Nótese que la teoría de Darwin es enormemente más convincente que la de Lamarck, porque da una explicación de la evolución en base a la transmisión genética de los caracteres de los sobrevivientes, y no sobre la herencia de caracteres adquiridos, difícilmente transmisibles. De este modo, el darwinismo se convertía en una explicación coherente de la historia de la vida sobre la tierra. La evolución sería un gran proceso *irreversible* (las especies u órganos desaparecidos no se recuperan) y *progresivo* desde la primera materia viva hasta el hombre. A pesar de que algunas especies habrían desaparecido y otras se quedarían estacionadas, en el conjunto del proceso se observa una dirección ordenada de aparición de especies nuevas, y de ascenso en la calidad vital de las especies. Cada especie nueva muestra una mayor independencia del medio y un mayor control específico sobre el mismo. En las especies avanzadas, esto se traduce en un desarrollo progresivo del cerebro, un continuo aumento de la capacidad cerebral hasta llegar al hombre, el animal de mayor desarrollo cerebral y de mayor independencia respecto al medio: el hombre es prácticamente el único animal que se halla extendido sobre todo el planeta. Mientras que los distintos animales están atados a un medio ambiente determinado, el animal humano, como vimos, no tiene propiamente un medio ambiente, sino que está abierto a cualquier medio: tienen un *mundo* entero ante él. (Veáse 8.1.)

Sin duda, la teoría de Darwin dejaba algunas cosas sin explicar y ha ido corrigiéndose y mejorándose a lo largo del tiempo. Un problema no explicado por Darwin era el siguiente: cómo es posible que en un espacio relativamente corto de tiempo se hayan producido los enormes cambios que significa el paso desde las primeras células hasta los animales superiores. Los cálculos exigían períodos de tiempo mucho mayores que no coincidían con los datos que suministraba la paleontología. Es más, la perspectiva de Darwin favorecía planteamientos más bien conservadores de lo que ha de ser la vida humana, como los que desarrolló el filósofo evolucionista Herbert Spencer. Darwin pensaba que las transformaciones evolutivas solamente se podían producir mediante cambios enormemente lentos: entre cada generación y la siguiente sólo habría la diferencia que hay entre los mejores individuos de una generación y los peor adaptados. Los filósofos que, como Spencer, trataron de aplicar sin muchas críticas la teoría de la evolución a la sociedad, sostenían que la evolución de las sociedades debería ser también lenta y gradual, sin dar saltos excesivos que acabarían con la sociedad del mismo modo que un cambio brusco del ambiente puede hacer perecer a una especie entera: sólo cabe la reforma lenta, nunca la transformación revolucionaria.

La moderna genética ha contribuido en buena medida a modificar estas concepciones herederas del primitivo darwinismo y a configurar lo que hoy se denomina el *neodarwinismo*. La responsabilidad de la herencia está hoy día perfectamente localizada en el código genético que los progenitores de toda especie transmiten a sus descendientes. Ahora bien, en la producción se dan importantes *recombinaciones* de genes que pueden provocar alteraciones importantes de la herencia. Pero todavía más importantes son las *mutaciones*, es decir, las alteraciones radicales de la herencia, debidas al influjo de factores extrínsecos

como los cambios de temperatura, las radiaciones, etc. Estas alteraciones de las notas constitutivas del código genético serían las causantes de la aparición de ejemplares nuevos que, *de sobrevivir a la selección natural*, serían los responsables de la aparición de una nueva especie. La selección natural de Darwin es, por lo tanto, combinada con la posibilidad de *saltos radicales* a lo largo de la evolución. De este modo se explicaría más coherentemente la rapidez con la cual se ha producido el proceso evolutivo de la tierra. Además, se lograría una visión más dinámica de la vida, donde ésta aparecería, no como un proceso lento y gradual, sino enormemente innovador.

1.2. La génesis del hombre

Ya desde el mismo Darwin, la teoría de la evolución fue utilizada para explicar el *origen del hombre*. Con ella no se pretendía decir, como a veces se oye, que el hombre descienda del mono, sino que tanto los hombres como los primates que hoy conocemos tienen un antepasado común en la cadena de la evolución. El problema está en explicar de un modo satisfactorio cómo llegó a aparecer el hombre actual a partir de ese antepasado común y cuáles son los "eslabones perdidos" que nos separan de los animales no humanos. La moderna paleontología ha descubierto en los últimos años muchos restos fósiles de nuestros antepasados. Hace unos 50 millones de años habitaban la tierra varias familias de antropoides de las cuales descendemos tanto como los actuales gorilas y chimpancés. De estos antropoides descienden los australopitecos, que ya poseían una postura erecta (caminaban de pie) a pesar de su pequeño cerebro, y probablemente utilizaban instrumentos, es decir, poseían una cultura.

A los australopitecos, no sabemos si en el mismo tronco, sucedieron los pitecántropos, hoy también extinguidos, de los cuales probablemente descendemos nosotros. De ellos sabemos que fabricaban armas, utilizaban el fuego y podían cazar en equipo, es decir, tenían una mínima organización social y quizás un lenguaje elemental. Cuando hace unos 350.000 años se extinguieron fueron sustituidos por algún tipo de hombre *pre-sapiens*, cercano al hombre de Neanderthal (*homo sapiens*). Este último poseía ya una cultura más elevada que incluía el enterramiento de los muertos y algún tipo de creencias religiosas, asociadas también a la caza. Se trataba ya ciertamente de hombres, aunque de capacidad craneal inferior a la nuestra. Esta especie desapareció de un modo brusco hace unos 50.000 años, quedando sobre la tierra una única especie humana, la del hombre de Cro-Magnon (*homo sapiens sapiens*), nuestro antepasado.

Claro está, el descubrimiento de los restos fósiles, su clasificación y su estudio es algo que compete a la ciencia. Pero los datos y descubrimientos científicos plantean al filósofo importantes preguntas. Una de ellas puede ser, por ejemplo, ¿cuándo surge el hombre? ¿Cuál es el criterio para decidir que ya no estamos ante un primate, sino ante los restos fósiles del primer hombre? Como vimos al hablar sobre el origen de la inteligencia, la idea clásica de que ésta consiste fundamentalmente en la capacidad de pensamiento abstracto conduce a pensar que, o sólo hay especie humana cuando hay *homo sapiens*, o, si los homínidos anteriores a éste eran hombres, tenían que tener capacidades racionales complejas. En cambio, una idea de la inteligencia como aprehensión de realidad conduce a situar lo humano en un momento muy anterior (tal vez incluso en el australopitecos), y a considerar de un modo más modesto y gradual las diferencias entre animalidad y humanidad.

Otro problema filosófico, al que también nos referimos puede ser el de los *factores* de la

evolución. Sin duda, en ello la ciencia tienen mucho que decirle al filósofo. Pero, recíprocamente, una idea filosófica de lo que es el hombre (si el hombre es esencialmente un animal inteligente, o laboral, o lingüístico) predetermina también en qué factores de hominización (lenguaje, trabajo, etc.) va a centrar su atención el científico.

La evolución ha planteado, por supuesto, otros muchos problemas filosóficos. El filósofo puede preguntarse, por ejemplo, por el futuro de la evolución. ¿Se ha terminado ésta al llegar al hombre de Cro-Magnon, es decir, al *homo sapiens sapiens* que somos nosotros? ¿Van a sustituir al hombre especies más evolucionadas? Cabe ciertamente esa posibilidad, pero ya Darwin veía que con el hombre los mecanismos de la evolución ya no funcionan como en las demás especies animales. Entre nosotros, la selección natural no opera de un modo tan drástico como entre otros seres vivos. Entre los hombres no sobreviven solamente los más adaptados, pues desde hace miles de años el hombre se preocupa cada vez más por asegurar la supervivencia de los miembros de su especie el mayor tiempo posible, cuidando de los débiles, de los ancianos, de un modo como no lo harían otros animales. Para algunas filosofías evolucionistas, esto ha sido un escándalo por ser un factor que actúa contra la mejora de la especie.

Las filosofías racistas de este siglo proclamaban la necesidad de que entre los hombres siguiese actuando la selección natural: los enfermos, los débiles, deberían ser dejados a su suerte. Es más, el Estado debería ayudar a la selección natural impidiendo reproducirse a los individuos con malformaciones genéticas o con enfermedades hereditarias. Los horrores del nazismo alemán ilustran muy bien cómo la teoría de la evolución puede servir de base, no sólo para una filosofía humanista, sino también para las más grandes aberraciones contra la humanidad.

Sobre el futuro de la evolución hoy más bien suele pensarse que, hasta donde se puede prever, la evolución se halla detenida en el tipo de hombre que apareció hace unos 100.000 años sobre la tierra. Desde un punto de vista biológico, no hay ninguna diferencia sensible entre el hombre de Cro-Magnon y nosotros: sería difícil encontrar alguna diferencia entre nuestra constitución física y la de aquel lejano antepasado que habitaba en cavernas y se alimentaba de frutos y de los productos de su caza. Sin embargo, la diferencia *cultural* que nos separa de aquellos hombres es enorme. El hombre pasó de cazador a agricultor, desarrollando de un modo cada vez más veloz su dominio sobre la naturaleza. Aparecieron las primeras ciudades y las civilizaciones con división de clases sociales. Los logros científicos y técnicos fueron convirtiendo al hombre en un ser cada vez más poderoso y más independiente de los caprichos de la naturaleza, hasta llegar a las civilizaciones actuales, que siguen, claro está, en continuo cambio. Parece que, entre nosotros, la evolución biológica ha sido sustituida por la *evolución social y cultural*, es decir, por la *historia*.

Es más, desde los tiempos de Darwin se viene señalando algo que éste no tuvo suficientemente en cuenta: a partir del momento en que los primeros homínidos comenzaron a disponer de una cultura rudimentaria, los mecanismos de la evolución que conducen desde los pitecántropos hasta nosotros ya no son solamente los de la selección natural. La estructura social y los comportamientos simbólicos (lenguaje, etc.) parece que fueron un factor importante del desarrollo cerebral que conduce desde los primeros tipos de humanidad hasta el *homo sapiens sapiens*. Es decir, no solamente los cambios biológicos determinaron la aparición de una cultura humana, sino que, desde el momento de su aparición actuó como *retroalimentación* sobre el proceso evolutivo. Por ello, hechos

sociales como la organización de la caza y la fabricación de instrumentos pudieron ser factores de evolución biológica dentro del género *homo*. Como ya veíamos al hablar del origen de la inteligencia, "el trabajo y el lenguaje son los incentivos más importantes bajo cuya influencia se ha transformado paulatinamente el cerebro del antroipoide en el del hombre" (Engels). Es decir, en otros términos, el hombre sería el único animal que habría sido capaz, a partir de sus creaciones culturales, de determinar su propia naturaleza. De nuevo nos encontramos con la originalidad de la praxis del hombre, transformadora y creadora, no sólo de naturaleza en general, sino también de su propia naturaleza, de su propio ser.

2. Tesis materialista vulgar

2.1. Evolución y mecanicismo

El descubrimiento científico del origen biológico del hombre ha sido fuente de planteamientos filosóficos de gran relevancia y profundidad. Descubrir toda las especies vivas encadenadas por un mecanismo evolutivo según el cual unas irían dando lugar a otras ha sido, para muchos filósofos, la confirmación definitiva de las tesis materialistas.

La teoría de la evolución, en *primer lugar*, nos mostraría que *no es necesaria la creación*. No es necesario recurrir al acto creador de un Dios benéfico y providente para explicar la existencia sobre la tierra de la vida orgánica en su gran riqueza y diversidad. Para los antiguos, las distintas especies animales y vegetales, su belleza y su orden, habían sido siempre un motivo para postular la existencia de un Dios creador, responsable de tanta maravilla. Para los filósofos materialistas, la riqueza, el orden y la diversidad de la vida quedarían perfectamente explicados por la teoría de la evolución. Los plumajes de las aves no sería un capricho estético del Creador, sino un mecanismo de adaptación biológica para asegurar la territorialidad y la reproducción. Si unas especies se complementan con las otras, esto no quiere decir que un Dios sabio las haya creado de un modo racional y ordenado, sino simplemente que la complementariedad entre ellas es justamente el requisito de su supervivencia. Para los primeros lectores de Darwin, era evidente que la teoría de la evolución hacía innecesaria la presencia de Dios en el mundo. Ciertament, podían quedar algunos datos por descubrir, algunas explicaciones que dar, algún "eslabón perdido" por encontrar; pero en lo fundamental el esquema de un desarrollo mecánico y lineal de la vida sobre la tierra estaba ya proporcionado.

En *segundo lugar*, la teoría de la evolución mostraba que, no siendo necesario un Dios creador, *la sola materia basta*. Es decir, el mundo, el universo entero conocido, no sería otra cosa más que pura materia en desarrollo. La vida misma aparecía como un desarrollo de una materia originaria, y cada una de las especies vivas conocidas no sería sino un estrato más complejo y desarrollado en la evolución de la materia. Todas las realidades aparecían así, a los ojos de los materialistas vulgares, como compuestas por una sustancia única y universal: la Materia. Esto significa, filosóficamente hablando, un *monismo*: es decir, la afirmación de que *solamente hay una realidad o una sustancia*, en este caso, los átomos de materia. La aparente diversidad y multiplicidad de las realidades del universo sería engañosa: por detrás de las propiedades aparentemente distintas estaría la única sustancia verdadera, es decir, la sustancia material.

En *tercer lugar*, la evolución se interpretó también como la confirmación de las visiones *mecanicistas* del universo. En éste no habría azar ni finalidad, sino solamente procesos necesarios y causales, rígidamente determinados. La evolución misma aparecería así como un proceso mecánico, fundado en las leyes causales de las cuales nadie podría sustraerse. Lo que en la evolución ha sucedido, es simplemente lo que tenía que suceder. En las visiones más extremas del materialismo mecanicista, la materia misma en sus formas iniciales, tendría ya inscrita dentro de sí las fases ulteriores de su desarrollo. Todo estaría predeterminado desde el principio en las leyes mismas de la materia. De este modo, la evolución sería un proceso *lineal y determinista*, y toda innovación sería en realidad algo ya programado desde el principio.

2.2. El hombre-máquina

Todo esto, sirve para proporcionar una idea materialista del ser humano. En primer lugar, *el ser humano no sería el fruto de una creación divina*; no sería imagen de ningún dios. Para los antiguos, el hombre se distinguía precisamente por su parentesco y por su cercanía con los dioses. El hombre podía comunicarse con ellos, establecer con ellos relaciones de amistad porque, en el fondo, el hombre había sido creado por los dioses y mantenía con los mismos un cierto parentesco. Desde el punto de vista del materialismo decimonónico, el único parentesco que tiene el hombre es el de los animales. Como se solía decir, el ser humano ya no puede buscar a sus padres y antepasados en el mundo celestial de los dioses, sino que sus antepasados y sus parientes únicos son los animales y los seres vivos en general.

En segundo lugar, *el hombre es un ser puramente material*. Para la mayor parte de las mentalidades antiguas en el hombre habría, al menos, dos principios: el cuerpo material y el alma espiritual. Pues bien, según la tesis materialista, *no hay tal alma*. Los fenómenos que normalmente todas las culturas antiguas atribuyen a ese principio espiritual (llámese alma, espíritu, mente) deberán de ser explicadas como hechos materiales. El pensamiento, la imaginación, la memoria, el amor, no serían el trabajo de una *sustancia espiritual* o anímica, porque solamente habría en el hombre *una sustancia*, y no dos. De este modo, habría que llevar a cabo un estudio exhaustivo del cerebro del hombre y de su sistema nervioso para demostrar que todas sus operaciones mentales no las realiza no sé que espíritu, sino que toda su actividad mental se puede entender perfectamente como una actividad producida por las neuronas de cada cerebro. El pensamiento, la voluntad, la imaginación, no son más que una pura actividad fisiológica. La conciencia, decían los materialistas vulgares, "es una secreción material del cerebro:" así como otras glándulas segregan bilis u orina, el cerebro sería una glándula encargada de segregar pensamientos.

En tercer lugar, finalmente, según la tesis materialista vulgar, el hombre sería un *puro mecanismo*, un ser no libre, sino perfectamente determinado por las leyes naturales. Normalmente se había pensado que la libertad era un atributo del alma humana. Pero si no hay alma, *queda eliminada la libertad*. Solamente queda la materia, la cual, a los ojos del materialismo clásico, se puede someter perfecta y totalmente a leyes científicas mecánicas. Estudiando la fisiología del cerebro y del sistema nervioso, sostiene el mecanicista, descubriremos que todos los actos del hombre, también aquellos en los que éste se siente libre, no son más que el resultado mecánico de impulsos neuronales que nos determinan a obrar de un modo determinado. La libertad es solamente el nombre que le damos a aquellos

actos de los cuales no sabemos sus causas. Pero si estudiamos seria y científicamente por qué esos actos se han producido, descubriremos que tenían unos motivos, del tipo que sean. La libertad es solamente una ilusión: todo lo que hacemos está determinado por unas causas precedentes, aunque nos sean desconocidas.

La tesis del materialismo vulgar sobre el hombre es, en resumen, la del *hombre-máquina*. El ser humano no es más que un mecanismo, todo lo complejo que se quiera, pero un puro mecanismo determinado en su praxis por factores que él no domina ni puede controlar. En el fondo, la tesis del materialismo mecanicista es enormemente conservadora, porque convierte al ser humano en *un ser incapaz de llevar a cabo su propia liberación*. El ser humano nunca podría llegar a emanciparse ni individual ni socialmente, porque en realidad nunca sería dueño de sí, sino que todo lo que haga a lo largo de sus días estará perfecta y mecánicamente determinado por factores no humanos. El destino del hombre no sería la libertad, sino la sumisión a las leyes ciegas y rigurosas que rigen su vida. Las mejoras que la sociedad puede alcanzar en la historia no serán nunca fruto de la praxis liberadora de los hombres, sino la consecuencia mecánica del desarrollo de fuerzas que el hombre no puede controlar libremente. El materialismo clásico condena al hombre a la pasividad y el fatalismo. (Véase 8.2.)

3. Tesis espiritualista

La tesis espiritualista consiste, fundamentalmente, en una reacción contra el materialismo clásico y en un intento de defender la libertad y la autonomía del hombre frente a los mecanismos causales férreos que la ciencia clásica atribuía a la naturaleza. El espiritualismo afirma la existencia, junto con la sustancia material, de una o de unas sustancias espirituales que en realidad rigen y gobiernan el universo. Respecto a la teoría de la evolución, el espiritualismo admitirá que realmente se da en el mundo material un movimiento evolutivo, pero se niega a considerar que ese movimiento evolutivo sea obra exclusiva de la materia. En la evolución de la materia, de los seres vivos y del hombre hay, para el espiritualista, no solamente unas causas materiales que la ciencia pueda conocer y estudiar, sino también unas causas espirituales que no son accesibles para la ciencia, porque no se dan en la experiencia sensible.

Para el espiritualista, la realidad aparece dividida fundamentalmente en dos mundos: el mundo sensible o natural y el mundo espiritual. Como Kant diría: el mundo sensible y el mundo inteligible. Las ciencias y todas sus teorías, la de la evolución incluida, trabajarían con los datos del mundo sensible. Pero para ellas el mundo inteligible sería perfectamente opaco. Por eso, además de las razones que la ciencia descubre y conoce, puede haber en el universo otro tipo de causalidades distintas de las de las ciencias. En lugar de causas naturales para los fenómenos, puede haber *también* causas espirituales. Es más, como en realidad la ciencia no es más que una construcción del espíritu humano, en el fondo la prioridad correspondería al mundo inteligible o espiritual. El mundo natural no es más que una construcción científica, sometida al mundo espiritual, que es el que realiza esa construcción. El espiritualismo, al hacer depender en definitiva a la naturaleza del espíritu humano que la conoce, no es más que una forma de *idealismo*.

En lo que respecta a la creación en su conjunto, el espiritualismo señala que la ma-

tería no es ni puede ser eterna, sino que ha de tener alguna causa no material. Es decir, para el espiritualista es válida la existencia de unas leyes naturales rigurosas, que incluyan la evolución. Pero esas mismas leyes naturales no son algo que está ahí desde siempre, sino que son el producto de un espíritu divino que las ha creado. La afirmación de la prioridad del espíritu sobre la materia comienza por ser, en el espiritualismo, la afirmación de la materia como algo creado, y del espíritu como algo creador. Desde el punto de vista espiritualista, se puede admitir que, a partir de esa creación de la materia, ésta sigue y obedece a sus leyes, y por lo tanto, es posible que se produzca en el mundo material todo un proceso evolutivo que no necesita de la intervención de Dios: según las leyes que Dios ha puesto en ella desde un principio, la materia va evolucionando y dando lugar a la aparición de nuevas realidades. Por lo tanto, para el espiritualismo es perfectamente admisible la teoría de la evolución, con una sola excepción: el caso del hombre. Según la teoría espiritualista, en el hombre hay algo más, que no proviene de la evolución de la materia, porque es algo totalmente distinto de la misma: en el hombre hay un espíritu.

El hombre no es un ser que pertenezca solamente al mundo natural y sensible sino que, para el espiritualista, el hombre pertenece también al mundo inteligible-espiritual. En el hombre hay, en el fondo, *dos sustancias*: la sustancia material (su cuerpo) y la sustancia espiritual (su mente). Es admisible el que su cuerpo sea el producto de la evolución; en esto el espiritualismo no tiene problemas. Pero lo que no puede admitir es que el espíritu humano sea algo meramente producido por la materia. El espiritualismo señala una serie de hechos originales del espíritu humano que no se hallan en ningún ser material: la mente humana es capaz de pensamiento lógico-racional, cosa que no hace ningún ser vivo; la mente humana no es dirigida por el cuerpo sino que, por el contrario, es ella la que gobierna la mayor parte de los movimientos que ocurren en el organismo; la mente humana es capaz de dirigirse a sí misma, de decidir pensar en algo, sin que el cuerpo le imponga la dirección de su pensamiento. Por ello, para el espiritualista, la mente no puede proceder de la materia, sino del espíritu: es decir, ha sido creada por Dios en un determinado momento de la evolución. (Véase 8.3.)

En definitiva, el espiritualismo admite el esquema evolutivo del universo material, pero introduciendo en él dos importantes intervenciones divinas: la primera, creadora de la materia y la segunda, creadora del espíritu humano. El espiritualismo tiene, sin duda, la ventaja de que se convierte en una fuerte defensa de la libertad y de la dignidad del hombre. Para las filosofías idealistas, el hombre es sujeto de derechos inalienables que ni la naturaleza, ni ningún interés material, ni ningún otro hombre le pueden quitar. El hombre es un ser libre, que puede situarse por encima de lo que las leyes de la naturaleza le imponen. El hombre, por ello, puede llegar a ser dueño de su destino individual y colectivo: su historia no está tan sometida a leyes naturales que no pueda ser gobernada racionalmente por una humanidad emancipada. Para las filosofías espiritualistas, además, el alma del hombre está llamada a un destino situado más allá del mundo natural sensible, y se postula incluso la vida de esta alma después de la muerte.

Pero el espiritualismo está también plagado de importantes peligros. En primer lugar, se afirma radicalmente el divorcio del hombre entre dos mundos: el mundo del espíritu y el mundo natural, lo cual, por lo general, se convierte en una calumnia de este último: el mundo material sería el mundo de la esclavitud y el pecado, de tal modo que lo que el hombre debiera hacer en orden a su liberación sería justamente huir del mundo sensible

hacia las tranquilas moradas del espíritu.

Además, las filosofías espiritualistas suelen caer en un fuerte *individualismo*: lo que importa es el destino de mi persona individual, pues en el fondo el espíritu es algo que me pertenece en exclusiva y sobre lo que nadie puede reclamar su propiedad. De este modo, el que el hombre tenga una precisa dimensión social y que de ella se deriven importantes tareas, es para el espiritualista algo más bien relativo. El espíritu humano aparece como algo que trasciende a la naturaleza, a la sociedad y a la historia. De este modo, el hombre queda alienado, separado de su vida natural y social, convertido en un ser cuyo destino se juega en un mundo puramente interior.

Estas eran desventajas que el materialismo no presentaba, pues en él, el destino del hombre quedaba unido al de la sociedad y la especie a la cual pertenece. Sin embargo, el materialismo mecanicista convierte al hombre en un ser pasivo, mero producto de la naturaleza y de las circunstancias. En el fondo, tanto el materialismo —al menos el materialismo vulgar y mecanicista— como el espiritualismo tienen una idea muy parcial del hombre. Tanto una tesis como la otra se imaginan al espíritu y a la materia como dos realidades esencialmente distintas, separadas e inconciliables entre sí. Tanto espiritualistas como materialistas conciben materia y espíritu como sustancias, como realidades autónomas. Pero, si abandonamos el modo sustancialista de pensar, podríamos afirmar que, en realidad, materia y espíritu, lejos de ser realidades sustantivas, son momentos de una estructura, de una unidad que es el hombre, sólo en la cual materia y psique tienen sustantividad.

Pero antes de pasar a considerar el problema de la unidad entre psique y cuerpo, conviene detenerse a pensar si, en realidad, la evolución es una prueba contra la creación, o si evolución y creación no son en realidad incompatibles.

4. Evolución y creación

Como hemos visto, a partir de la doctrina de Darwin, el ser humano aparecía como producto del desarrollo de la naturaleza material y no como producto de un Dios creador. Para la mayor parte de los pensadores del siglo XIX, evolución se convirtió en sinónimo de *ateísmo*: la doctrina de Darwin demostraba de un modo científico que la naturaleza, tal como la conocemos hoy en día, es producto de sí misma, y no del acto creador de ningún Dios. Un gran número de filósofos, especialmente dentro del campo del materialismo vulgar, utilizó el darwinismo como demostración de la no-existencia de Dios. Del mismo modo, muchos filósofos creyentes rechazaron de un modo bastante apresurado y dogmático todas las ideas de Darwin, considerándolas como poco menos que una herejía demoníaca. ¿No afirma la revelación que el mundo y las especies animales tal como hoy las conocemos fueron creadas por Dios? La oposición de muchos evolucionistas a la fe religiosa y la lectura absolutamente literal de la Biblia fueron obstáculo durante mucho tiempo para que los cristianos y los teístas en general acogiesen las ideas evolucionistas.

Hoy en día las cosas ya son distintas. La mayor parte de los creyentes cultos no piensan que las Escrituras se hayan de interpretar al pie de la letra, como si la Biblia quisiese relatar hechos científicos. La Biblia habla literalmente de las relaciones entre el hombre y Dios,

y no de la historia natural de nuestro planeta. Además, científicos y pensadores cristianos, como Teilhard de Chardin, han mantenido visiones netamente evolucionistas del universo y de la creación. Para Teilhard, el proceso de evolución de la naturaleza en su conjunto sería un proceso de "hominización" desde la materia a la vida, y de ésta al hombre. La aparición del hombre sería un momento central en la historia del universo, pues éste en cierto modo adquiriría un centro y un alma. La evolución, además, lejos de haber terminado, continuaría en la historia de los hombres, conduciendo a éstos hacia un "punto Omega" que significaría la "cristificación" del cosmos y la plena reconciliación de la historia. Para Teilhard, en definitiva, el proceso evolutivo del universo no sería algo incompatible con la creación divina del mismo sino que, por el contrario, la evolución y la historia humana serían justamente *el lugar donde se desarrolla la creación*. La creación del mundo por parte de Dios, así como la creación del hombre y su historia pueden consistir, a los ojos de este pensador, en un *proceso evolutivo*, que la ciencia ha de estudiar. Lo importante de las ideas de Teilhard, más allá de la validez de todas sus tesis, es su convencimiento fundamental de que el teísmo no es incompatible con una idea positiva de la materia ni tampoco con una concepción dinámica del universo y de la historia de los hombres.

Y es que, en realidad, tanto el materialismo vulgar como el espiritualismo se caracterizan por una concepción enormemente negativa de la materia. Para ambas corrientes filosóficas, la materia es, en definitiva, algo estático, incapaz de innovación, *incapaz de dar de sí realidades nuevas*. El materialista mecanicista piensa que, en el fondo, el movimiento le viene a la materia de fuera: del choque mecánico con otros átomos que se moverían desde la eternidad. Pero para los materialistas vulgares, los cambios que se desarrollan en el mundo material no son más que cambios de lugar, *cambios locales*. La diferencia entre un perro y un hombre no sería más que una distribución distinta de los átomos.

El materialismo mecanicista es ciego para los *cambios estructurales*, es decir, para sistematizaciones nuevas de la materia, que dan lugar a realidades radicalmente nuevas e irreducibles a las anteriores. El materialista vulgar se ve obligado a afirmar que no hay espíritu, justamente porque, si lo hubiese, sería algo radicalmente distinto de la materia. Y si no se admite que la materia pueda dar de sí realidades radicalmente nuevas, no hay espíritu: todo es una materia idéntica, combinada en formas diversas: el materialismo vulgar es, en el fondo, enormemente hilemorfista.

Lo que sucede al espiritualismo es que, en realidad, *comparte con el materialismo vulgar su idea de materia*. La materia es también algo negativo y estático, cuyo único cambio es siempre un cambio local. El espiritualismo es también ciego para la capacidad que la materia puede tener para dar lugar a realidades nuevas por sistematización, por un cambio estructural. Por eso entiende que si en la evolución hay una realidad nueva, como es la inteligencia del hombre, ésta tiene que consistir en una sustancia radicalmente distinta de la sustancia material: el espíritu, creado por una intervención especial divina.

Desde el concepto actual de materia que hemos expuesto anteriormente, es más fácil salir de las *aporías* del materialismo vulgar y del espiritualismo. *La materia no es algo indeterminado y pasivo*, como se ha pensado clásicamente. La materia es estructura concreta y dinámica. Las realidades materiales, todas ellas, están intrínsecamente dotadas de la

capacidad de dar de sí realidades nuevas. Por eso no hay una contraposición ni una oposición radical entre el mundo material (pasivo) y el mundo espiritual (activo). No es este el lugar de plantear el problema de Dios, al cual nos referimos más adelante, pero es importante caer aquí en la cuenta de que la materia no tiene por qué ser algo distinto y hasta contrapuesto a la realidad divina. Esto en el fondo no es más que puro *maniqueísmo* dualista: el mundo dividido entre dos principios contrapuestos, uno positivo y otro negativo.

Por el contrario, si la materia consiste fundamentalmente en un dinamismo estructural, no es contradictorio pensar que las realidades materiales del mundo son algo que una realidad fundamental, también dinámica, ha dado de sí. Si Dios es una realidad dinámica, puede ser que el mundo entero no sea sino lo que esa realidad absoluta ha ido dando de sí. El mundo material no sería algo contrapuesto a Dios, sino algo *radicado* en Dios, no separado de él, sino que éste ha dado de sí, como el agua la fuente. De este modo, la evolución entera del mundo natural sería un dinamismo contrapuesto o distinto del dinamismo de la creación: sería un único y mismo dinamismo. Por ello, contra el espiritualismo, ya no serían necesarias las intervenciones ocasionales de Dios en diversos momentos de la evolución del universo, sino que la evolución misma del universo sería la intervención de Dios, el "dar de sí" de la realidad fundamento.

Con esto no se pretende demostrar la existencia de Dios (ese es otro tema), sino demostrar que, si Dios existe, no tiene por qué consistir en un vaporoso espíritu contrapuesto a una también vaporosa materia. Una idea positiva de las realidades materiales y de sus capacidades de dar de sí da cuenta cabal de la evolución, y, además, muestra que ésta no sería incompatible con la creación, en el caso de que se admita la existencia de Dios. Si la materia es algo positivo, estructurado y dinámico, lo que llamamos "mente," "alma" o "inteligencia" no tiene por qué ser algo radicalmente contrapuesto a la materia. Puede tratarse, por el contrario, de una sistematización especialmente elevada de la vida orgánica, como vamos a ver en el siguiente apartado.

Es más, esta realidad nueva, la de la inteligencia humana, puede considerarse, en cierto sentido, como algo creado por Dios, en cuanto que el dinamismo entero del cosmos, el dar de sí de todas las realidades, tiene su fundamento último en la realidad de Dios. Lo importante en este momento es subrayar que no hay contradicción necesaria entre evolución y creación, si se entienden de un modo adecuado y no dualista las realidades que integran el mundo. Pero ahora es necesario, en orden a una filosofía de la realidad humana, aclarar más en concreto cómo la vida orgánica da lugar a la *psique* (preferimos éste término al de espíritu, alma, mente, que podemos considerar como equivalente) del hombre, y cuál es la unidad entre su organismo y su psiquismo. (Véase 8.4.)

5. La unión de psique y organismo .

5.1. Materia orgánica y psique

Como hemos visto en los apartados anteriores, lo propio del materialismo vulgar es reducir todas las distintas realidades materiales concretas a un solo y único tipo de materia. En el caso del materialismo mecanicista decimonónico, este único tipo de materia era la materia atómica, entendida como corpúsculos dotados de movimiento local. Por el

contrario, vimos que un materialismo a la altura de los conocimientos científicos actuales habría de tener en cuenta la existencia, no de "la" materia en abstracto, sino de sistematizaciones muy diversas dentro del mundo de las cosas llamadas materiales. Por eso, hablábamos de distintas estructuraciones materiales, dotadas cada una de ellas de propiedades originales, surgidas por sistematización, y que, por lo tanto, no se podían reducir a la suma o a la agregación de las propiedades de cada una de las notas que entran en un sistema.

De este modo, se puede distinguir una *materia elemental*, propia de las partículas elementales subatómicas, no necesariamente corpusculares; una *materia corporal*, propia del mundo corporal (átomos, moléculas), que es la única que el materialismo vulgar tiene en cuenta; una *materia viva*, propia de las primeras sistematizaciones dotadas de una cierta independencia y control específico sobre el medio, como sucede en los virus y en los viroides; y la *materia propiamente orgánica*, propia de los seres vivos celulares o multicelulares. Esta materia orgánica, a su vez, puede adoptar sistematizaciones distintas y cada vez más complejas.

En el caso de los vegetales se trata de una pura *troficidad*, mientras que en el reino animal la materia orgánica, por sistematización, ha desgajado una función nueva: la *sensibilidad*. Se trata de seres dotados de la capacidad de ser estimulados y de articular, en función de esa estimulación, un sistema de modificaciones tónicas y de respuestas. El animal realiza esta función mediante un sistema nervioso y un cerebro cada vez más evolucionado. A medida que avanzamos en la escala biológica nos encontramos con una mayor y progresiva *formalización* de la sensibilidad, es decir, una mayor capacidad de aprehender las cosas del medio circundante como dotadas de una mayor independencia entre sí y respecto al aprehender, como ya estudiamos.

Nuestra pregunta, en este momento, se vuelve sobre el hombre: ¿es el hombre un ser únicamente material, se reduce enteramente a una explicación físico-química, como pretende el materialismo vulgar; o es necesario afirmar en el hombre la presencia de propiedades radicalmente originales, irreductibles a la materia? Es decir, ¿es la *psique* del hombre un fenómeno puramente aparente, que en el fondo no tiene ninguna realidad? O, por el contrario, como pretenden los espiritualistas, ¿tiene la psique humana una realidad sustantiva, que la convierte en independiente del organismo material?

Para la filosofía de la praxis es muy importante encontrar una posición que, respetando la autonomía de los procesos psíquicos del hombre y, por lo tanto, superando el materialismo vulgar, no caiga en el espiritualismo que separa la psique del hombre y la convierte en una realidad radicalmente distinta del cuerpo. Para comprender adecuadamente cuál es la relación que en el hombre se da entre psique y organismo material, conviene comenzar por aplicar adecuadamente el concepto de materia.

Hemos hablado de materia elemental, de materia corporal, de materia viva y de materia orgánica. Y hemos subrayado enérgicamente que no se trata de distintas *formas* que va cobrando "la" materia, como si existiese una realidad llamada "materia" independiente o anterior a toda configuración concreta. No: materia son las distintas realidades materiales concretas, las distintas sistematizaciones de las cosas reales que forman parte del cosmos. Pero, en este caso, ¿qué es lo que nos permite hablar de materia? Es decir, ¿qué es lo que tienen en común todas esas sustantividades materiales, todos esos sistemas materiales

concretos? Pues simplemente, como vimos, su carácter *sensible*. Es decir, se puede decir lo siguiente: cosa o sustantividad material es aquella cuyas propiedades son las llamadas cualidades sensibles. Ser sensible es, por lo tanto, equivalente a ser material. Todo lo demás (ser corpuscular o no, ser vivo o no) es cuestión de cada cosa material concreta, de cada sistematización de esas notas o propiedades sensibles.

En el hombre, no obstante, nos encontramos con un tipo de notas sumamente original: *las notas psíquicas*. Además de notas o propiedades orgánicas (metabolismo, sinapsis, ácidos nucleicos, etc.), el hombre tiene propiedades o notas que llamamos psíquicas: su inteligencia, su memoria, su imaginación, su voluntad, sus sentimientos, sus decisiones, etc. Es lo que a veces se llama conciencia o lo que los espiritualistas denominaban "espíritu" o "alma" y que aquí denominamos *psique*. Es importante subrayar que el materialismo, especialmente el materialismo que postula la filosofía de la praxis, nunca ha negado la existencia de estas notas o propiedades psíquicas. Es más, ha afirmado enérgicamente su radical originalidad respecto a la materia corpuscular y también respecto a la materia orgánica.

Para la filosofía de la praxis, la *psique* es algo que distingue radicalmente al hombre del resto de los seres vivos. Solamente el materialismo mecanicista y vulgar ha querido reducir la *psique* del hombre a un mero accidente de la sustancia material físico-química, afirmando por ejemplo que "el pensamiento es una secreción del cerebro." Tal modo de pensar convierte a la *psique* en un mero *epifenómeno* del organismo, olvidando su originalidad y también su autonomía relativa.

Desde el punto de vista de la filosofía de la praxis, la *psique* no se identifica con el organismo material. La *psique* es más bien una novedad especialmente elevada que no conoce parangón en el mundo orgánico. La actividad psíquica e intelectual tiene en el hombre una dimensión creadora y una autonomía que impiden identificarla con la mera actividad reponsiva del animal ante los estímulos. Si bien es verdad que no hay *psique* humana sin organismo, también hay que afirmar que este concreto organismo del hombre sería inviable biológicamente sin actividades psíquicas. Si la inteligencia tuvo primariamente una función biológica, ello significa justamente la necesidad que la especie tuvo de abrirse a la vida psíquica para sobrevivir.

Y la *psique*, una vez aparecida en determinado momento de la evolución, no puede reducirse sin más a pura materialidad. Las notas psíquicas, es decir, la inteligencia, la voluntad o el sentimiento, son caracteres reales del hombre, dotados de una cierta autonomía, pero no son, sin embargo, notas *materiales*. Y es que para la filosofía de la praxis, no toda realidad es materia. Como hemos visto más arriba, la materia se define por su carácter sensible, y no como una sustancia o "cosa en sí:" materia es la sustantividad que tiene por notas las cualidades sensibles. Pero las actividades psíquicas, como la volición, el pensamiento, la decisión, el sentimiento, siendo actividades reales, no son sensibles, es decir, *no son materiales*.

Pensadores tan distintos como Lenin y Zubiri insisten en este punto: la *psique*, siendo real, no es material, aunque ello no quiera decir que la *psique* pueda existir separada del organismo. Contra lo que quiere el materialismo vulgar, hay que afirmar que *no todo lo real es necesariamente material*. Y esto es muy importante para la filosofía de la praxis: si se le quiere conceder un carácter innovador y creativo a la actividad humana, ello supone

la aceptación de una vida psíquica dotada de autonomía respecto a las leyes físico-químicas del mundo material, pues sólo si se afirma esa autonomía (relativa) se puede hablar de praxis creadora y de historia humana. En caso contrario, tendríamos un puro determinismo mecánico, tal como quiere el materialismo vulgar. La actividad psíquica, aunque no es totalmente independiente del organismo, está dotada de cierta autonomía y justamente por esto puede actuar retroactivamente sobre el cuerpo y sobre la naturaleza en general. (Véanse 8.5. y 8.6.)

Por ello, hemos de comenzar diciendo, *en una primera aproximación*, que lo que hay es una *interacción* entre psique y organismo. Es decir, desde el punto de vista evolutivo, es cierto que la psique ha nacido a partir de la evolución del mundo material y, más en concreto, a partir del mundo orgánico. Pero es cierto también que, a partir de un determinado momento, las actividades psíquicas han tenido un papel importante a la hora de determinar la misma evolución del ser humano: la cultura ha sido un factor evolutivo de primera magnitud. Pero no solamente sucede esto desde el punto de vista evolutivo. Si atendemos al hombre real y concreto, nos encontraremos con que una buena parte de las actividades de su organismo no se pueden explicar sin acudir a las notas psíquicas. Así, por ejemplo, es muy cierto que no hay actividad intelectual humana sin el uso de proteínas, pero esto no quiere decir que las proteínas determinen unilateralmente el trabajo psíquico del hombre sino que, en sentido inverso, es una decisión, esto es, un acto psíquico, el que determina ésta o la otra actividad intelectual, su duración, etc., y, por ello, el uso de tantas proteínas.

En el hombre la psique cobra una autonomía muy notable respecto a la actividad orgánica: es la conciencia la que decide, por ejemplo, recordar, pensar, imaginar, sin que su organismo le determine necesariamente a ello. Es también la psique la que dirige muchas actividades orgánicas: la mayor parte de los movimientos del cuerpo y la puesta en marcha de muchos procesos del organismo obedecen a una decisión de la psique. Esto no quiere decir que la psique sea algo que funciona fuera o con independencia total del organismo: no hay ninguna actividad psíquica que no conlleve una actividad de las neuronas del cerebro. Lo que sucede es que, para explicar esta actividad neuronal, es necesario acudir en buena parte de los casos a pensamientos, decisiones. Es decir, es necesario remitirse a propiedades no sensibles, no orgánicas: a la psique.

Para entender mejor eso que llamamos psique es preciso recordar lo que dijimos al hablar de la inteligencia del hombre. La inteligencia, vimos, no era la *hiperformalización* de la actividad sentiente en el animal humano. Donde los animales se enfrentan con estímulos como signos-de-respuesta, el animal inteligente se enfrenta con realidades. El hombre, por ello, es justamente el animal que tiene que *hacerse cargo de la realidad*. El resto de los animales tiene determinado, en sus estructuras sentientes (orgánicas), el tipo de respuesta que va a dar a un determinado estímulo. El hombre es el único animal que, para poder dar respuestas adecuadas, en definitiva para poder seguir siendo viable sobre el planeta, necesita hacerse cargo de los estímulos como realidades. Este aprehender las cosas como realidades, que libera al hombre de un medio específico determinado y lo abre al mundo, es la inteligencia. El resto de las actividades intelectuales del hombre, como hacer juicios, razonamientos, etc., es algo determinado por este primer momento sentiente: el carácter intelectual de su sensibilidad. Del mismo modo, lo que en el animal son modificaciones tónicas y respuestas puramente estímulo-cas, queda en el animal humano

afectado por la formalidad de realidad: son modificaciones tónicas "reales" o *sentimientos*, y respuestas "reales" o *voliciones*. Pues bien, todo este conjunto de actividades intelectuales, sentimentales y volitivas es lo que configura la psique humana.

Esta idea de la psique es muy importante, porque nos separa profundamente del espiritualismo. La psique no es, como pretendían los espiritualistas, una realidad independiente del organismo, con un origen radicalmente distinto de él. Para este tipo de filósofos, como Platón, Descartes, etc., la psique tiene un carácter radicalmente distinto de lo orgánico. Se trata, para ellos, de dos realidades diferentes, y lo único que se necesita explicar es cómo una influye *extrínsecamente* sobre la otra: se piensa que algunas cosas que le suceden al cuerpo (el dolor) repercuten de algún modo sobre el espíritu, del mismo modo que el espíritu gobierna y dirige al cuerpo mediante su actividad consciente. Pero se trata siempre de la relación entre dos realidades independientes una de otra. Según la idea de psique que acabamos de enunciar, esto es imposible. Si la psique surge a partir de la hiperformalización de la actividad sentiente del ser humano, ella ha de ser algo constitutivamente vinculado al organismo. Si la inteligencia del hombre es una inteligencia *sentiente*, es decir, un momento de su actividad sensorial, no se puede pretender que la psique sea algo sustantivo, una realidad independiente del organismo material. La psique no es un alma o espíritu separable del cuerpo, como creía Platón. En el hombre no hay dos *sustancias* separables, sino una *unidad estructural*.

5.2. Unidad estructural

Tanto el materialismo vulgar como el espiritualismo han entendido la unidad entre psique y organismo en términos de sustancias. Para el materialismo vulgar, se trata de una única sustancia, la materia, una de cuyas propiedades, uno de cuyos accidentes o manifestaciones es la psique. Para el espiritualismo, se trata de dos sustancias, por tanto, de dos realidades independientes, alma y cuerpo, que conocen una unión transitoria durante la vida del hombre, para después separarse. Se admite que el cuerpo influye sobre el alma y viceversa, como en realidad todas las sustancias del universo pueden influir una sobre otra, sin más. Pero una visión estructural de la realidad introduce importantes correcciones y nos puede proporcionar una visión verdaderamente unitaria del hombre: el ser humano no es un ser que pertenezca a dos mundos, sino una unidad *psico-orgánica*, que tiene por ello un carácter radicalmente material, aunque en cierto modo en él la materia orgánica sea elevada a psique.

En primer lugar, concebir al hombre como unidad estructural significa partir de que *ni el organismo ni la psique tienen por sí mismos sustantividad*. La sustantividad solamente concierne al sistema psico-orgánico entero, al hombre como realidad unitaria. Pues las notas orgánicas no serían viables sobre la tierra sin las notas psíquicas, del mismo modo que las notas psíquicas no lo son sin las notas orgánicas. Si pretendemos una investigación exhaustiva del organismo humano, comprobaremos que, queriendo explicar todas las reacciones físico-químicas que se producen en él, pronto nos encontramos con algunas reacciones que no se pueden explicar si no es mediante la intervención de las actividades psíquicas del hombre: determinado acto orgánico solamente ha podido suceder porque el hombre se hace cargo de la realidad, porque toma decisiones sobre sus actividades.

Del mismo modo, si pretendemos un estudio serio y riguroso sobre la psique del hombre, pronto comprobaremos que sin ciertas reacciones físico-químicas no habría ni inte-

lecciones, ni memoria, ni sentimientos, ni decisiones. La inteligencia, la psique, como vimos, es un momento de la actividad sentiente del hombre, y por lo tanto, no tiene sustantividad separada de ésta. Es decir, ni el organismo ni la psique son sistemas sustantivos, sino que propiamente hablando *solamente hay un sistema*, el sistema psico-orgánico completo. Ciertamente, podemos pensar una cierta unidad de las actividades psíquicas, como también podemos pensar las orgánicas haciendo abstracción de las primeras. Pero esto no obedece a la realidad del hombre, sino a una consideración intelectual de la misma. Si se quiere, se puede hablar del organismo y de la psique como dos *subsistemas* parciales de un sistema único: el sistema unitario de la sustantividad humana.

Una consideración estructural, por lo tanto, señala que el hombre es una estructura unitaria. En él no hay un organismo "más" una psique, sino un sistema único psico-orgánico. Es decir, en él todas sus notas psíquicas son *notas-de* las orgánicas, y todas sus notas orgánicas son *notas-de* las psíquicas. Se trata de una unidad estructural rigurosa. El organismo del hombre es constitutivamente *organismo-de* su psique, mientras que esta su psique es *psique-de* su organismo. De este modo, se puede decir que, en el hombre, *todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico*. No es posible pensar la actuación de una nota orgánica sin que esta actuación, por nimia que sea, sea una actuación que concierna a todo el sistema psico-orgánico.

Del mismo modo, cualquier actividad psíquica es, al mismo tiempo, una actividad que afecta igualmente a todo el sistema psico-orgánico. Y esto es muy importante para conceptuar la *actividad* humana. Se puede decir que la actividad psíquica del hombre es *actividad-de* su organismo, así como la actividad orgánica es *actividad-de* su psique. O, dicho de un modo más radical: en el hombre no hay actividades orgánicas "más" actividades psíquicas, sino que, propiamente, el sistema de la sustantividad humana desarrolla una actividad única y estructural: *una actividad psico-orgánica*.

Puede haber momentos en los cuales tengan el protagonismo las notas psíquicas (una decisión, por ejemplo), mientras en otros la prioridad la lleva lo orgánico (el dolor), pero en todas ellas no se trata de actividades distintas, independientes una de otra, sino de la actividad única del sistema entero, que concierna, no a una nota o a un grupo de notas, sino a todas. Lo propio de una estructura, de una realidad sistemática, es que la alteración de una sola de sus notas es la alteración del sistema entero, dado que cada nota lo es *de* todas las demás.

Por ello, no se puede decir, estrictamente, que la psique *influya* sobre el organismo ni que el organismo *influya* sobre la psique. Rigurosamente hablando, no se trata de una *interacción*, como decíamos más arriba, de uno sobre la otra, sino más bien de una actividad psico-orgánica unitaria. No se puede decir que las notas psíquicas actúen *sobre* las orgánicas ni viceversa, porque propiamente sólo hay una actividad. Habría actuación de lo psíquico sobre lo orgánico o de lo orgánico sobre lo psíquico si se tratase de dos actividades distintas, y no de una sola y única actividad estructural. Entonces, lo que hay, propiamente, es la *actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado que es también psico-orgánico*.

Así, por ejemplo, cuando tomamos la decisión de mover un brazo, no es que haya una acción psíquica (la decisión) que influye sobre una acción orgánica (el movimiento), sino

que, desde el principio, se trata de una sola actividad psico-orgánica. La decisión no es *solamente* una acción psíquica, sino que ella misma no es posible sin una actividad cerebral y neuronal muy concreta. Del mismo modo, el movimiento del brazo no es meramente orgánico, sino que está íntimamente ligado a una actividad psíquica. Y es que, repetimos, en el sistema estructural unitario que es el hombre solamente hay una actividad: la del sistema entero en todos sus momentos.

La *unidad* entre psique y organismo es algo más radical que una mera *unión* de dos sustancias distintas: es la unidad propia de una estructura, de una realidad sistemática en la cual todos los momentos están constitutivamente vertidos unos a otros. Esto es muy importante para una filosofía de la praxis. Si uno de los problemas fundamentales de la filosofía es el explicar el puesto del hombre en el universo, es decir, el dar cuenta de la actividad consciente del hombre en el conjunto de la realidad, la filosofía que toma como tema central la praxis humana da una respuesta que la diferencia tanto del *naturalismo* y del materialismo vulgar como del idealismo.

El primero reduce el conjunto de la realidad a ser una expresión de la naturaleza (o de la materia), de la cual todo brotaría. El idealismo, por el contrario, convierte a la naturaleza en una mera exteriorización de la razón o del espíritu absoluto. La filosofía de la praxis afirma, en cambio, una naturaleza humanizada y un hombre naturalizado, es decir, la íntima imbricación entre el hombre y el universo donde desarrolla su vida. El ser humano, surgido sin duda evolutivamente de la naturaleza, era capaz de determinar ésta y de transformarla en una dirección humana.

Pues bien, esto que sucede en el nivel de la filosofía de la naturaleza, se repite en la filosofía del hombre: no se puede conceptuar al hombre unilateralmente desde el organismo o desde la psique (el error de materialistas vulgares o de espiritualistas), sino desde su unidad estructural. Ciertamente, la psique humana ha aparecido a partir del mundo orgánico, pero una vez aparecida es imposible la subsistencia biológica del organismo del hombre sin su psique, pues ambos forman una unidad radical y sustantiva.

6. El problema de la muerte

Esta unidad radical entre la psique y el organismo nos conduce inevitablemente a preguntarnos por el problema de la muerte: ¿qué le sucede a la psique cuando el organismo se muere? Es decir, ¿se puede hablar legítimamente de la *inmortalidad* del alma humana? Evidentemente, esta pregunta tiene distintas respuestas en la historia de la filosofía. Para los materialistas en general, la psique no puede sobrevivir al organismo, porque depende radicalmente de éste. Para los espiritualistas, en cambio, no hay mucha dificultad en admitir la inmortalidad del alma. Ya uno de los grandes filósofos griegos, Platón, dedicó una parte de sus reflexiones a intentar demostrar la inmortalidad del alma humana. En el fondo su argumentación recurre a lo más característico de lo que hemos denominado la tesis espiritualista: el alma y el organismo son dos realidades separables, independientes una de la otra. Es más, se puede señalar, según él, una enorme prioridad del alma sobre el cuerpo: ella es la que lo gobierna, como un piloto gobierna el curso de una embarcación, y, por lo tanto, se puede pensar razonablemente que el alma no necesita del cuerpo para vivir, sino que le sobrevive tras la muerte. En realidad, desde el punto de vista platónico, como desde

el punto de vista griego en general, la materia es algo negativo. El cuerpo, por ello, tiene un carácter enormemente pasivo y se deja dirigir por el alma, verdadero principio activo del hombre. Es más, para Platón el cuerpo es algo así como la cárcel en la cual está encarcelada el alma. Según una interpretación mitológica del problema, el alma habría sido condenada, en un mundo anterior al presente, a sufrir una condena en la tierra, atada a un cuerpo. La muerte significaría justamente el fin de esa condena y la posibilidad del alma de retomar a su verdadera patria: al reino de las ideas puras, separadas de la materia, al mundo de los dioses.

Desde la unidad estructural entre psique y organismo que hemos expuesto anteriormente, estas ideas espiritualistas no son sostenibles. En primer lugar, el que organismo y psique sean una estructura significa que no puede haber un organismo humano sin psique: la psique es algo que la materia orgánica ha tenido que *dar de sí* precisamente para ser viable biológicamente. Si desapareciesen del hombre todas sus notas psíquicas su organismo sería un absurdo biológico destinado a desaparecer. Del mismo modo, por tanto, en segundo lugar, es imposible la existencia de una psique humana sin organismo. La psique humana, como hemos visto, no constituye un sistema sustantivo, no tiene sustantividad. La sustantividad la tiene solamente la unidad estructural psico-orgánica. Esto significa justamente que si se muere el organismo, no es posible la supervivencia separada de la psique. Organismo y psique no son separables, porque no son dos sustancias distintas, sino un solo y único sistema. Por lo tanto, la desaparición del organismo conlleva necesariamente la desaparición de la psique, que no puede continuar una vida independiente después de la muerte biológica del hombre. No hay, por lo tanto, inmortalidad del alma. La psique del hombre es mortal y muere con el cuerpo. Contra el espiritualismo hay que afirmar la mortalidad de la psique (alma, espíritu) del hombre.

Algunos podrían pensar que esto contradice o desmiente algún punto básico de la fe cristiana, pero no es así. Ciertamente, muchos creyentes cristianos han desarrollado una filosofía cargada de elementos platónicos y espiritualistas, e incluso han pensado y estructurado la reflexión sobre su fe con los recursos que les proporcionó la filosofía de Platón y del neoplatonismo. Algunos filósofos contemporáneos, como Nietzsche, llegaron por eso a definir al cristianismo como "platonismo para el pueblo." Pero no es constitutivo del cristianismo afirmar la inmortalidad del alma. Es más, no es esto lo que expresamente afirma el credo cristiano.

El cristianismo no cree en la inmortalidad del alma, sino en la *resurrección de los muertos*, algo en principio *distinto*. Por de pronto, se trata de una supervivencia del *hombre entero*, de su unidad psico-orgánica completa, y no de una parte no sustantiva de la misma, como es su psique. En segundo lugar, el cristianismo, al hablar de resurrección, y no de inmortalidad, atribuye la acción resurreccional a una actuación libre de Dios, y no a una capacidad que el alma tenga de por sí. En realidad, hablar de la inmortalidad del alma es atribuir al hombre algo que no le pertenece, como si de por sí, sin la intervención de un Dios salvador, el alma fuese naturalmente inmortal. Hablar de resurrección, en cambio, es dejar la iniciativa a un Dios que puede, por sí mismo y no por un "derecho" que tenga el ser humano, otorgarle al hombre entero una nueva vida transfigurada. Y es que, en tercer lugar, la afirmación cristiana sobre la resurrección no es una tesis filosófica, sino un artículo de fe. Si la inmortalidad del alma fuera algo que el hombre tuviese de por sí, no haría falta *creer* en ella. Por eso, si se cree en la resurrección se está creyendo en algo que la razón

filosófica no nos muestra. La filosofía lo único que nos puede decir es que la psique, al igual que su organismo, es mortal y que, por ello con el cuerpo se muere definitivamente el hombre entero. Esto no quita para que el *creyente* mantenga la esperanza en la resurrección del hombre entero en una nueva vida, si Dios así lo promete y lo quiere.

7. La dignidad de la persona

7.1. Dificultad de los enfoques clásicos

Hemos visto cómo, para las filosofías espiritualistas, no resulta demasiado difícil proclamar a la realidad humana portadora de derechos y de valores inalienables. El hombre tendría una primacía respecto al resto de los seres vivos y materiales. No se podría disponer de él arbitrariamente como disponemos de los animales o de las plantas, sino que tendría una especial *dignidad*. En esta perspectiva, ha sido frecuente que muchas filosofías espiritualistas, como el *personalismo*, hayan subrayado que el hombre tiene un carácter *personal*. El ser humano no se distinguiría del resto de los seres vivos tanto por su inteligencia o por su anatomía, sino fundamentalmente por ser *persona*. El carácter personal del hombre provendría, en definitiva, de su espíritu. Frente a los demás seres naturales, compuestos de pura materia, el hombre tendría una sustancia especial, llamada "alma." Por su alma, por su espíritu, el hombre sería persona. Y por ser persona el hombre tendría que ser respetado en sus derechos, especialmente protegido por la ley. Las filosofías personalistas, por esto mismo, han tendido a la defensa y promoción de los llamados "derechos humanos."

Ya hemos visto las dificultades de esta concepción. En el fondo, la apelación a un espíritu supone una concepción dualista del hombre. El ser humano estaría compuesto de dos sustancias sólo temporalmente unidas: el alma y el cuerpo. En esta perspectiva, el alma es la fuente de dignidad, mientras que el cuerpo, en cuanto materia, es algo que puede ser despreciado o, al menos subordinado a la mayor dignidad del espíritu. La mayor parte de las defensas de la dignidad del hombre han sido, en realidad, defensas de la dignidad de su alma, de su espíritu. El mismo concepto de persona ha estado unido, asimismo, a esta concepción *dualista* del hombre. El hombre es persona por su espiritualidad, y es en su alma donde reposa su carácter personal. El cuerpo, en esta perspectiva, es algo que el hombre comparte con el resto de los seres vivos y, por eso mismo, no tiene estrictamente un carácter personal. Si al cuerpo orgánico del hombre se le concede en algún caso alguna dignidad, es sólo por ser el soporte de un alma personal, y nada más.

Evidentemente, para el materialismo vulgar, por el contrario, una vez que se niega la existencia de un "espíritu," es muy difícil probarle al hombre una especial dignidad o un carácter personal que lo distinga de los demás seres vivos. Si el hombre no es más que materia, ¿por qué habría de ser respetado más que un pato o una piedra? ¿Dónde reside su dignidad? En este sentido, no es de extrañar que con frecuencia se acuse a todo materialismo de rebajar y empobrecer la dignidad del hombre: el hombre queda situado al mismo nivel que el resto del mundo material, y el hecho de que sea explotado, maltratado, destruido no es nada que se distinga de la explotación y maltrato al que también sometemos a otros seres vivos. Sin embargo, como hemos visto, esta concepción del hombre del materialismo vulgar es inaceptable, pues maneja una idea enormemente negativa y sustancialista de la materia. Una concepción estructural y no metafísica de la materia puede

conducir, en cambio, a una consideración de la persona y de su dignidad que, evitando los errores del espiritualismo, se salve también del reduccionismo de los materialistas vulgares.

7.2. Realidad y persona

¿Qué es entonces ser persona? Hemos visto en los capítulos anteriores que toda realidad, por ser realidad, está constituida por un sistema de notas. La realidad, en este sentido, decíamos, tiene una cierta autonomía, una cierta sustantividad: ser real es ser algo "de suyo," algo "en propio." Esto que sucede en general en toda realidad, cobra un carácter específico en el mundo de los seres vivos. Los seres vivos, al menos los animales, y sobre todo los animales superiores, tienen la capacidad de sentirse a sí mismos, al menos rudimentariamente, como objetos dotados de una cierta independencia y control específico sobre su medio. En este sentido, se puede decir que la autonomía propia de toda forma de realidad cobra en los animales el carácter de una cierta "auto-posesión." El animal, sobre todo en los grados superiores de la escala biológica, puede sentirse a sí mismo, disponer de sí mismo, aunque sea rudimentariamente. Lo que sucede es que, en el animal, todo sentir y todo sentirse tiene siempre un carácter puramente *estimúlico*. El animal se siente a sí mismo y se posee en el ámbito de su circuito estructural de estímulos y respuestas.

En cambio, en el hombre, esta autposesión cobra un carácter muy especial. El ser humano está abierto a la aprehensión de las cosas no como estímulos, sino como *realidades*. Ahora bien, esta apertura a la realidad no se dirige solamente a las cosas distintas del hombre mismo, sino que éste también puede aprehenderse *a sí mismo como real*. El hombre se pertenece, por ello, de un modo muy especial. No se trata de la autonomía y auto posesión propia de un ser que se mueve entre estímulos, sino que se trata de la pertenencia *de su propia realidad*. Su cuerpo, sus problemas, sus decisiones, le pertenecen no sólo como notas de su sistema psico-orgánico, sino como *realidades* propias. Por eso el hombre es más *suyo* que cualquier otro animal. El hombre se pertenece a sí mismo como realidad. Pues bien, esto y sólo esto es lo que llamamos *persona*.

La raíz del carácter personal del hombre no está, por lo tanto, en un alma o espíritu que él tendría "además" del cuerpo. El hombre es persona sola y simplemente en virtud de la apertura de su actividad sentiente a la realidad. Y esto es algo que acontece no al margen del cuerpo, no con independencia de la materia orgánica, sino en un sistema psico-orgánico unitario que está abierto a la realidad. Por estar abierto a la realidad, a toda realidad, incluyendo la propia, el hombre es persona. Por ello, para hablar del carácter personal del hombre y de su dignidad, no es necesario recurrir a una filosofía dualista que sitúa en el hombre un principio distinto del cuerpo. En el hombre, la apertura concierne no sólo a su psique, sino a todo el sistema. Igualmente, la auto-posesión no es posesión del cuerpo por el alma, sino pertenencia de un sistema psico-orgánico a sí mismo. Consiguientemente, la especial *dignidad* del hombre no puede ser, en ningún caso, algo que acontece al margen del cuerpo. El hombre es persona, no por un carácter especial de su espíritu, sino por constituir una unidad psico-orgánica que puede pertenecerse a sí misma como realidad.

Ello es importante, porque elimina muchas ingenuidades adheridas a las concepciones espiritualistas de la persona. Si la personalidad fuera algo que dependiese de una sustancia espiritual independientemente del cuerpo, el hombre sería persona con independencia de todos los condicionamientos y determinaciones que el mundo exterior le impone. La

persona sería algo independiente del mundo social e histórico concreto en el cual cada hombre vive, y con ello lo más radical y profundo del hombre se convertiría en una cualidad abstracta, situada fuera de la vida real. Pero esto no es así. El hombre es persona en virtud de su pertenencia a sí mismo como realidad, y nada más. Y esto no elimina para nada todos los condicionamientos psicológicos, sociales e históricos de la personalidad. La realidad propia que el hombre posee es una realidad condicionada por múltiples factores concretos. La pertenencia de la realidad humana a sí misma no es una pertenencia ideal, sino que es la pertenencia al hombre de todos sus condicionamientos *reales*. Justamente en virtud de esta apertura a la propia realidad, el hombre puede descubrir sus propios condicionamientos, reflexionar sobre ellos, criticarlos e incluso tratar de superarlos.

7.3. Persona y liberación

Esto dicho en otros términos, significa que el carácter personal del hombre no niega su posible *enajenación*. El hombre, en lugar de pertenecerse efectivamente a sí mismo, puede estar en realidad determinado por otros. Su realidad, en lugar de ser una realidad propia, puede ser *ajena*, puede ser poseída por otro. En las sociedades esclavistas, por ejemplo, el esclavo es un objeto cuya entera realidad, incluida su vida, pertenece al amo y puede ser comprada y vendida. En las sociedades capitalistas no es el hombre, sino su capacidad de trabajo, lo que puede pertenecer a otro, lo que puede ser *enajenado*. El trabajo humano es objeto de compra-venta, de tal manera que, una vez vendido, ya no pertenece al trabajador, sino al capitalista. Ahora bien, el que el hombre sea persona no *niega* esto, sino que lo *denuncia*. El hombre, estando abierto a su propia realidad, pudiendo pertenecerse a sí mismo, se encuentra con que en realidad su actividad pertenece a otro. La enajenación del hombre o de su actividad son, si consideramos al hombre como un ser personal que puede pertenecerse a sí mismo, un atentado contra su persona y contra su dignidad. El que la actividad de un buey no pertenezca al animal, sino a su amo, no dice nada contra la dignidad del buey, justamente porque éste es incapaz de pertenecerse a sí mismo como realidad. En cambio, el hombre, por estar abierto a su propia realidad, es destruido en su carácter esencial de "animal de realidades" cuando pertenece a otro, cuando su ser o su actividad están enajenados.

El carácter personal del hombre no sólo denuncia toda enajenación, sino que, además, es el *principio mismo de su superación*. El hombre, por estar abierto a la realidad, por estar entonces también abierto a la propia realidad, puede conocer cualquier enajenación y puede rebelarse contra ella. La propia pertenencia a otro es sentida por el hombre como algo real, como un poder real que limita y destruye la propia capacidad de autoposeerse como realidad. Y entonces el hombre puede reflexionar sobre su propia enajenación y "tomar conciencia" de ella. Un animal nunca podrá hacerse cargo de su pertenencia a otro como una pertenencia real, pues permanece encerrado en su circuito de estímulos y respuestas dentro del cual se ha insertado su amo real. Por eso mismo, nunca podrá "tomar conciencia" ni rebelarse realmente contra su "esclavitud." La enajenación, por ello, es sólo un fenómeno humano.

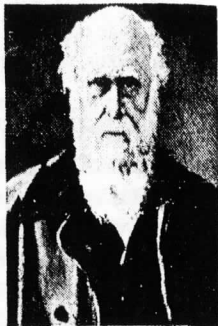
Y es también un fenómeno que el hombre mismo puede superar mediante su actividad *emancipadora*. Si el hombre es un ser capaz de hacer su propia liberación, ello radica últimamente en su carácter personal, en su apertura a la realidad. El carácter personal del hombre, correctamente considerado, lejos de ser una abstracción espiritualista, se convierte

en una clave importante para entender las posibilidades humanas de autopoerse y de liberarse efectivamente en la historia.

8. Análisis de textos filosóficos

8.1. Darwin y el origen del hombre

Charles R. Darwin (1809-1881), científico inglés, es universalmente conocido por su formulación de la teoría de la evolución. Darwin le dio a esta teoría un rigor y una altura científica de la cual hasta entonces carecía, convirtiéndola desde entonces en un elemento imprescindible para toda concepción moderna del universo y de la vida. Esto no obsta para que, como hemos señalado, a su teoría se le hayan hecho matizaciones importantes, dando lugar, en el siglo XX, al denominado neodarwinismo. Darwin fue fundamentalmente un científico, y no un filósofo y por eso, aunque la orientación general de su pensamiento era más bien naturalista, no se preocupó en elaborar un sistema filosófico ni una teoría general del universo. Sin embargo, tanto el darwinismo como el neodarwinismo, en cuanto corrientes no sólo científicas, sino también filosóficas, han adolecido de un cierto mecanicismo. El origen del hombre es concebido como un proceso determinado objetivamente por las leyes eternas de la materia. En este sentido, el papel del lenguaje y del trabajo humano en cuanto actividades sociales que pueden retroalimentar la misma evolución hacia el hombre actual, no son tenidos en consideración. Por eso es importante separar la obra científica de Darwin del materialismo mecanicista que se le atribuyó o que se quiso fundamentar en él.



Bastará un breve resumen para recordar a la imaginación del lector los aspectos más salientes de esta obra. Muchas de las opiniones que expongo son eminentemente especulativas, y algunas, sin duda, resultarán erróneas; pero las amparan las razones que para cada caso particular he dado de los motivos que me impulsaron a adoptar un punto de vista en lugar de otro. Me pareció digno de atención saber hasta dónde podía arrojar luz el principio de evolución sobre algunos de los problemas más complejos que ofrece la historia natural del hombre.(...).

La conclusión fundamental a que he llegado, y que ya defienden y mantienen muchos naturalistas competentes para sustentar sano juicio, es que el hombre descende de una forma menos altamente organizada que él lo está. Serán siempre inmovibles las bases sobre las que descansa esta conclusión, porque la íntima similitud que existe entre el hombre y los animales inferiores en su desenvolvimiento embrionario y en innumerables puntos de su estructura y constitución, tanto de gran importancia como de interés trivial —los rudimentos que conserva y la anormal regresión en algunas cualidades a que es accidentalmente propenso—, son hechos que no pueden disputarse. Largo tiempo hace que son conocidos, pero hasta recientemente nada nos han revelado acerca del origen del hombre. Vistos ahora a la claridad de cuanto ya sabemos en relación con todo el mundo orgánico, no cabe equivocar, por lo evidente que es, su significado. Levántase claro y firme el gran principio de la evolución al estudiar estos grupos o hechos en conexión con otros; por ejemplo, las afinidades mutuas de los miembros de una misma especie, su distribución geográfica en los tiempos pasados y

presentes, su sucesión geológica. Es inadmisible que todos estos hechos hablen falsamente. Quien no se satisfaga con mirar, como si fuera un salvaje, el fenómeno de la naturaleza en la desunión en que se nos presenta, no puede creer ya más en que el hombre es la obra de un acto separado de creación.

(Tomado de *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, 1871.)

- a) ¿Considera Darwin su teoría como una hipótesis científica o como una tesis filosófica sobre la materia?
- b) ¿Considera Darwin que su hipótesis está suficientemente probada?
- c) ¿Cuál es el principio que unifica y aclara el conjunto de nuestros datos dispersos sobre la naturaleza?
- d) ¿Cuál es la conclusión fundamental a la que Darwin llega en relación al origen del hombre?
- e) ¿Niega Darwin la creación o niega solamente que la creación sea un acto separado de la evolución?

8.2. El materialismo vulgar

Büchner (1824-1899) ha pasado a la historia de la filosofía, no tanto por la calidad de sus obras como por las encendidas polémicas que sus ideas despertaron en su tiempo. Junto con otros pensadores como Vogt, Cabanis y Moleschott reaccionó contra el idealismo y el espiritualismo, proponiendo una concepción radicalmente materialista del universo y del hombre. Para el materialismo metafísico de Büchner, el hombre es un mero producto de la evolución de la materia, sin que haya en él nada que lo distinga del resto de los seres vivos de un modo especial. La psique, para Büchner, no puede ser otra cosa que una función o un *epifenómeno* de los procesos fisiológicos del cerebro, carente de autonomía propia. Además, este materialismo vulgar o metafísico considera al hombre como ya constituido naturalmente por la evolución de una vez por todas, y por ello en él la sociedad, la cultura o la historia no juegan ningún papel. En el siguiente texto, Büchner hace algunas matizaciones a las tesis materialistas de Vogt y Cabanis, pero manteniéndose dentro de su mismo ámbito: el pensamiento no es más que una función del cerebro.



La afirmación bien conocida y tan repetida de Carl Vogt: "hay la misma relación entre el pensamiento y el cerebro que entre la bilis y el hígado o que entre la orina y los riñones," nos ha proporcionado la ocasión de escribir este capítulo. Esta afirmación, por lo demás, había sido formulada mucho tiempo antes que Vogt, y en términos casi idénticos, por el médico y filósofo francés Cabanis: "hay que considerar el cerebro, decía, como un órgano particular destinado especialmente a producir el pensamiento, del mismo modo que lo están el estómago y los intestinos a realizar la digestión, el hígado a filtrar la bilis," etc.

No podemos dejar de decir que esta comparación no es muy feliz, sin por ello querer asociarnos de ninguna manera al grito unánime de desaprobación contra el autor provocado

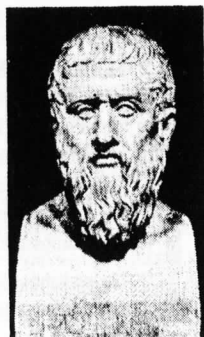
por esa afirmación. Un examen más minucioso no nos permite descubrir una analogía real entre la secreción de la bilis o de la orina y el modo en virtud del cual se forma el pensamiento en el cerebro. La orina y la bilis son sustancias palpables, ponderables y visibles; y además, son materiales de excremento que el cuerpo expulsa. El pensamiento, por el contrario, lejos de ser una materia de este tipo, constituye una actividad o un movimiento de sustancias o de combinaciones de sustancias dispuestas en el cerebro de una manera determinada. El secreto del pensamiento no reside en los materiales del cerebro considerados como tales, sino en el proceso particular de su unión y de sus actividades convergentes hacia un mismo fin, en el ámbito de condiciones anatómicas y fisiológicas determinadas que hemos descrito anteriormente. Por lo tanto, el pensamiento debe ser considerado como una forma particular del movimiento general de la naturaleza propio de la sustancia de los centros nerviosos, del mismo modo que la contracción de los músculos es propia de la fibra muscular y la luz del éter cósmico. El pensamiento no es, sin embargo, la materia misma, sino que es material en el sentido de que se presenta como la manifestación de un sustrato material al cual está tan indisolublemente unido como la fuerza lo está a la materia; dicho de otro modo, como la manifestación particular de una sustancia particular de la cual no se puede separar como tampoco se puede separar el calor, la luz o la electricidad de un sustrato. Por tanto, el pensamiento y la extensión espacial han de ser considerados como las dos modalidades de una sola y misma sustancia.

(Tomado de *Fuerza y materia*, 1855.)

- a) ¿Cómo consideran la psique Vogt y Cabanis?
- b) ¿Qué matización hace Büchner a las Ideas de sus predecesores?
- c) ¿Qué es para el autor el pensamiento o la psique?
- d) ¿Se puede decir que la psique no es para él más que un epifenómeno del organismo, reducible a él?
- e) ¿Tiene la psique alguna autonomía según el texto?
- f) ¿Qué idea tiene el autor de la materia?
- g) ¿Es la materia una sustancia universal o la cosa material a secas?
- h) ¿Es para él la materia una sustancia o una estructura?
- i) ¿Hay en el universo según Büchner algo más que materia?

8.3. Platón y el dualismo alma-cuerpo

El *Fedón* es un diálogo platónico que constituye uno de los primeros enfoques dualistas —espiritualistas— del hombre. Como hemos dicho anteriormente, Platón fue discípulo del filósofo ateniense Sócrates. Este, a causa de su actividad pública, de su continuo cuestionar y poner en tela de juicio las "verdades" admitidas por todos, fue condenado a muerte por las autoridades —supuestamente democráticas— de Atenas. El diálogo que presentaremos a continuación forma parte de la reconstrucción platónica de los últimos momentos de la vida de Sócrates: el filósofo se halla reunido en su celda con sus discípulos y conversa con



ellos sobre la inmortalidad del alma. Los argumentos utilizados penden últimamente de la doctrina de las ideas, más platónica que socrática: al dualismo entre sentir e inteligir corresponde un dualismo en la realidad. El mundo se divide entre las verdades realidades, sólo inteligibles (las ideas), y las cosas sensibles, puras copias derivadas de aquéllas. A esta división en la realidad corresponde una división en el hombre: el ser humano consiste en la unión de dos principios radicalmente heterogéneos: el alma y el cuerpo.

Sócrates —¿No decíamos también hace algun momento que el alma, cuando usa del cuerpo para considerar algo, bien sea mediante la vista, el oído o algún otro sentido —pues considerar algo mediante un sentido es valerse del cuerpo como instrumento—, es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca permanece estable y se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de este tipo?

Cebes —En efecto.

S. —¿Y no agregábamos que, por el contrario, cuando reflexiona a solas consigo misma, allá se va, a lo que es puro, existe siempre, es inmortal y nunca cambia de estado? ¿Y que, como si fuera por afinidad, se reúne siempre con ello y queda a solas consigo misma y le es posible, y cesa su extravío y siempre queda igual y en el mismo estado con relación a esas realidades, puesto que ha entrado en contacto con objetos que, asimismo, son idénticos e inmutables? ¿Y que esta experiencia del alma se llama pensamiento?

C. —Enteramente está bien y de acuerdo con la verdad lo que dices, oh Sócrates.

S. —Así, pues, ¿a cuál de esas dos especies, según lo dicho anteriormente y lo dicho ahora, te parece que es el alma más semejante y más afín?

C. —Mi parecer, Sócrates, es que todos, incluso los más torpes para aprender, reconocerían, de acuerdo con este método, que el alma es por entero y en todo más semejante a lo que siempre se presenta de la misma manera y permanece que a lo que no.

S. —¿Y el cuerpo, qué?

C. —Se asemeja más a la otra especie.

S. —Considera ahora la cuestión teniendo en cuenta que, una vez que se juntan alma y cuerpo en un solo ser, la naturaleza prescribe a éste el servir y el ser mandado, y a aquélla, en cambio, el mandar y el ser su dueña. Según ésto también, ¿cuál de estas dos atribuciones te parece más semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿No estimas que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir, y lo mortal para ser mandado y servir?

C. —Tal es, al menos, mi parecer.

S. —Pues bien, ¿a cuál de los dos semeja el alma?

C. —Evidente es, Sócrates, que el alma semeja a lo divino, y el cuerpo a lo mortal.

S. —Considera ahora, Cebes, si de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligente, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera a lo que más se asemeja el alma; y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble, y que nunca se presenta en unidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo. ¿Podemos decir contra todo esto otra cosa para demostrar que no es así?

C. —No podemos.

S. —Y entonces, ¿qué? Estando así las cosas, ¿no le corresponde al cuerpo el disolverse

prontamente, y al alma, por el contrario, el ser completamente indisoluble (...)?

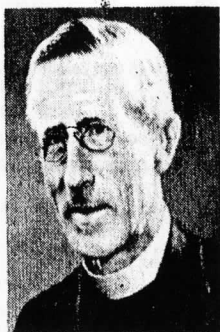
C. —¡Cómo no!

(Tomado del *Fedón*.)

- a) ¿Tienen, según Platón, los sentidos algún valor para el conocimiento?
- b) ¿Cómo llega el alma a la visión de las ideas puras?
- c) ¿Hay un dualismo entre sentir e inteligir o una unidad?
- d) ¿Hay una afinidad natural entre el alma y las ideas eternas?
- e) ¿Es para Platón el cuerpo algo positivo o negativo?
- f) ¿Hay unidad entre el cuerpo y el alma o dualismo? ¿Por qué?
- g) ¿Cómo sostiene Platón la inmortalidad del alma?
- h) Valore críticamente estos argumentos.

8.4. Teilhard de Chardin: evolución y creación

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), fue jesuita y paleontólogo de considerable influencia en el pensamiento católico contemporáneo. Como paleontólogo se distinguió por su participación en las expediciones que condujeron al descubrimiento del sinántropo u "hombre de Pequín," y por sus investigaciones científicas sobre los vertebrados del cenozoico y sobre la geología del pleistoceno. Como filósofo y teólogo se esforzó en lograr una síntesis entre la visión cristiana del universo y la evolución. Para Teilhard, la historia entera, tanto natural como humana, tiene por eje la redención y la "cristificación" del cosmos. Para él, en esta perspectiva, no tiene sentido la oposición entre evolución y creación, pues en el fondo la primera es una manifestación de la segunda: la creación, lejos de ser un acto aislado de Dios, es el secreto último de todo devenir cósmico. Por ello, en lugar de una contradicción entre ciencia y fe, lo que hay es más una confirmación, por parte de las doctrinas científicas modernas, de la visión cristiana del mundo.



Los espiritualistas tienen razón cuando defienden tan ávidamente una cierta trascendencia del hombre sobre el resto de la naturaleza. Los materialistas tampoco están equivocados cuando sostienen que el hombre no es sino un momento más en la serie de las formas animales. En este caso, como en tantos otros, las dos evidencias antitéticas se resuelven en un movimiento, con tal de que este movimiento sea hecho la parte esencial en el fenómeno tan eminentemente natural, de "cambio de estado." En efecto, de la célula animal pensante, como del átomo a la célula, un mismo proceso (...) se prosigue sin interrupción, siempre en el mismo sentido. Pero, en virtud misma de esta permanencia en la operación, es inevitable, desde el punto de vista de la física, que ciertos cambios transformen bruscamente al sujeto sometido a la operación. (...).

Discontinuidad y continuidad. Así se define y se presenta ante nosotros (...), igual que la aparición primera de la vida, el nacimiento del pensamiento.

(Tomado de *El fenómeno humano*, 1938-1940.)

Ser creado para el universo, es encontrarse en una relación "trascendental" con respecto a Dios, que le convierte en secundario, participado, suspendido de lo divino, en la misma médula de su ser. Hemos adquirido el hábito (a pesar de nuestras afirmaciones reiteradas de que la creación no es un proceso en el tiempo), de ligar esta condición de ser "participado" a la existencia de un cero experimental en la duración, o sea de un comienzo temporal señalable. (...).

La evolución (...) no es (...) sino, para nuestra experiencia, la expresión de la creación en el tiempo y en el espacio.

(Tomado de *La visión del pasado*, 1949.)

- a) ¿Cuál es, según Teilhard, la verdad del espiritualismo?
- b) ¿Y la verdad del materialismo?
- c) ¿Cuál es el modo de llegar a una síntesis entre ambos?
- d) ¿Supone la aparición del hombre una discontinuidad en la evolución? ¿Hasta qué punto?
- e) ¿Qué es para Teilhard ser creado?
- f) ¿Es para él la creación un acto separado de la evolución?
- g) ¿Es para él correcto el hábito de considerar la creación como un comienzo temporal señalable?
- h) ¿Cómo define la evolución?
- i) ¿Niega la evolución a la creación? ¿Por qué?

8.5. Marx: el hombre como ser natural

El siguiente texto es una buena muestra de la concepción del hombre en Marx. Para éste, el hombre es un ser natural, pero no sólo natural. El hombre, por su apertura, no puede explicarse sólo biológicamente: el origen del hombre es un origen histórico, pues el hombre se hace a sí mismo en la historia.

El hombre es directamente un *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, por su parte, dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; por otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos *objetos* son objetos de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el hombre sea un ser *corpóreo*, con fuerzas naturales, vivo, real, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que sólo en *objetos reales, sensibles*, puede exteriorizar su vida. Ser objetivo, natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí

objetos, naturaleza, sentidos, o que ser para un tercero objeto, naturaleza, sentido. El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, pues, de una *naturaleza* fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un objeto que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial. El sol es el *objeto* de la planta, un objeto indispensable para ella, confirmador de su vida, así como la planta es objeto del sol, como exteriorización de la fuerza vivificadora del sol, de la fuerza esencial *objetiva* del sol. (...).

El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, un ser que se autopertenece, que por ello es *ser genérico*, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su inteligencia. Ni los objetos *humanos* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido *humano*, tal como inmediatamente *es*, tal como es objetivamente, es *sensibilidad humana*, objetividad *humana*. Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser *humano* en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que nacer, también el hombre tienen su acto de nacimiento, la *historia*, que sin embargo, es para él una historia consciente y que, por tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo. La historia es la verdadera "historia natural" del hombre.

(Tomado de los *Manuscritos de 1844*.)

- a) ¿Define Marx al hombre como ser material o como ser natural?
- b) ¿Cuál es el aspecto positivo, activo, de su ser natural?
- c) ¿Cuáles son las limitaciones del ser natural?
- d) ¿Se puede entender al hombre sin el mundo con el que se relaciona?
- e) ¿Existe el hombre sólo en relación con la naturaleza o también en relación "con un tercero"?
- f) ¿Es para Marx el hombre un ser sólo natural?
- g) ¿Qué es lo que el ser humano tiene que lo distingue del resto de la naturaleza?
- h) ¿Qué implica el autopertenecerse o ser para sí?
- i) ¿Trata el hombre con meros objetos naturales o con objetos transformados por su praxis?
- j) ¿Qué es lo que convierte a los objetos naturales en humanos?
- k) ¿Es la historia humana una mera historia natural o una historia consciente?
- l) ¿Dónde se hace para Marx propiamente el hombre, en la evolución natural o en la historia?
- m) ¿Por qué la génesis humana "se supera a sí misma"?
- n) ¿Es la conciencia reductible a la naturaleza o entraña una novedad radical?

8.6. Lenin: materia y realidad

En el siguiente texto retomamos la definición leninista de materia, que ya analizamos en el apartado 3.4. del Capítulo 2. Para él, la materia es la realidad dada a nuestras sensaciones. Ello implica una importante consecuencia, que Lenin no se detuvo a considerar suficientemente: si hay realidades que no están dadas a nuestras sensaciones, esas realidades no serían materiales y, por lo tanto, no todo lo real sería material. Una cosa sería el realismo y otra muy distinta el materialismo metafísico (es decir, la afirmación de que *todo* lo real sin excepción es materia). Para Lenin, la psique no es materia; esta afirmación va dirigida contra Dietzgen, un filósofo marxista alemán que había caído en un cierto *spinozismo*, es decir, que había concebido la materia como la única sustancia, de la cual todas las realidades del universo —psique incluida— serían meros accidentes o manifestaciones.



Si es dada, es necesario un concepto filosófico para esta realidad objetiva, y este concepto está establecido hace tiempo, hace muchísimo tiempo, este concepto es precisamente el de *materia*. La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva que es dada al hombre en sus sensaciones (...), existiendo independientemente de ellas. (...).

Estas proposiciones materiales, de absoluta claridad, están no obstante, completadas por Dietzgen con esta otra: "pero la representación no sensible es también sensible, material, es decir, real (...)." El error es aquí evidente. Que el pensamiento y la materia son "reales," es decir, que existen, es verdad. Pero calificar el pensamiento de material, es dar un paso en falso hacia la confusión entre el materialismo y el idealismo. En el fondo, más bien se trata de una expresión inexacta de Dietzgen...

(Tomada de *Materialismo y empiriocriticismo*, 1908.)

- ¿Es para Lenin materia toda la realidad o más bien la "realidad dada a nuestras sensaciones"?
- Compare esta definición de materia con la de Zubiri en el Capítulo 5, sección 5.9.
- ¿Es el pensamiento para Lenin algo material?
- Pero, ¿es el pensamiento algo "dado a nuestras sensaciones"?
- ¿Es el pensamiento por tanto algo material?
- ¿Es entonces todo lo real material?
- ¿Habría, por tanto, que distinguir entre realismo y materialismo, o al menos, entre realismo y materialismo metafísico?
- Diferencie la posición de Lenin de la del materialismo metafísico o vulgar.

8.7. Zubiri: la unidad estructural entre psique y organismo

El siguiente texto expone las ideas del filósofo cristiano Xavier Zubiri sobre la radical unidad entre psique y cuerpo. Para él, tanto la psique como el organismo son sistemas parciales ("sub-sistemas") de una única sustantividad, el hombre; y no pueden, por lo tanto, existir separadamente. Pero mientras que el organismo es sin duda una sistematización especialmente cualificada de la materia —y no es más que materia—, la psique no puede ser conceptualizada en términos meramente materiales. El hombre es un ser natural, pero no sólo natural. Si el hombre se constituye a sí mismo por su praxis histórica, esto significa que no puede ser comprendido en términos puramente materiales. Esta es la razón por la cual Zubiri rechaza la calificación de "materialista." Se refiere, claro está, al materialismo que hemos denominado "metafísico" o "vulgar;" es decir, a las filosofías que conciben a la materia como una única sustancia subyacente a todas las realidades del universo (no a las consideraciones estructurales de la materia), que convierten a la materia en un "en sí," separado de la actividad sentiente del hombre, y que afirma que *toda* realidad es material, no habiendo más realidad que la materia. Frente a ese materialismo metafísico propone un materialismo abierto que él prefiere denominar "materismo."



La sustantividad humana tiene un conjunto de notas parcialmente comunes con el animal superior, por las que surge de un *phylum* determinado. Son las notas corporales que constituyen lo que llamamos *cuerpo humano*. Pero la sustancia humana tiene un conjunto de notas parcialmente distintas de las de un animal superior. Son las que llamamos notas psíquicas humanas, a cuyo conjunto es a lo que llamo *psique humana*. La llamo así para evitar lo que vulgarmente llamamos "alma." La psique no es alma, esto es, una sustancia interior al cuerpo que sería también una sustancia. La realidad sustantiva humana es un sistema de notas, psíquicas unas (psique), corporales otras (cuerpo). Psique y cuerpo no solamente no son sustancias, sino que cada uno es solamente un sistema *parcial* de notas de la sustantividad humana. Por esto las llamo "sub-sistemas" del sistema de la sustantividad humana. (...).

En su virtud no hay una acción del "alma" sobre el "cuerpo," ni de éste sobre aquélla, sino una acción única, la acción entera no de la sustancia, sino de la sustantividad humana que es siempre y sólo psico-somática, pero con dominancias distintas en unos casos de las notas corporales y en otros de las notas psíquicas. Como influencia no hay más influencia que la de un estado psico-somático sobre otro estado psico-somático. No hay psique "separada" del cuerpo. Psique y cuerpo, por tanto, no sólo no son sustancias sino que tampoco son sustantividades *yuxtapuestas*, ni tan siquiera sustantividades *unidas*, porque ni la psique ni el cuerpo tienen sustantividad sino que son tan sólo momentos de una única sustantividad. No hay *unión*, sino *unidad* sistemática. Sólo desde un punto de vista fragmentario y abstracto pueden considerarse estos subsistemas como sistemas, al igual que podemos hablar de un sistema nervioso a diferencia de otros sistemas corporales; ninguno de ellos es plenamente sistema, sino que son momentos parciales y abstractos de un único sistema, el sistema del organismo vivo. En su virtud todo lo psíquico es corpóreo; y lo corpóreo *es* psíquico. Esta unidad es justo la unidad de la realidad humana. (...).

Esto no es materialismo. Primeramente porque el concepto de materia que aquí expongo es distinto del concepto de materia que ha dado lugar a lo que se ha llamado materialismo. Y en segundo lugar porque el materialismo consiste en decir que no hay más realidad que la

materia. Ahora bien, decir que toda realidad mundanal sea solamente material (...) es algo absolutamente falso. Por eso mejor que *materialismo* llamaría yo a esta conceptualización *materismo*.

(Tomado de *Sobre el hombre*, 1986.)

- a) Según el texto, ¿surge el hombre evolutivamente?
- b) ¿Qué distingue al hombre de los animales superiores?
- c) ¿Qué diferencia hay entre la psique y el "alma" (de Platón, por ejemplo)?
- d) ¿Es la psique una sustancia?
- e) ¿Es el cuerpo una sustancia?
- f) ¿Qué quiere decir "sub-sistema"?
- g) ¿Actúa el alma sobre el cuerpo?
- h) ¿Existe la psique separada del cuerpo?
- i) ¿Qué significa esto respecto a la muerte?
- j) ¿Qué diferencia hay entre *unión* y *unidad*?
- k) Compare el concepto zubiriano de materia (Capítulo 5, 5.9.) con el del materialismo metafísico.
- l) ¿Es para Zubiri la psique algo meramente material?
- ll) ¿Hay, por tanto, realidades no materiales?
- m) Compare estas afirmaciones con las de Lenin en 8.6.

Hay ciencias que se estudian por simple interés de saber cosas nuevas; otras, para aprender una destreza que permita hacer o utilizar algo; la mayoría, para obtener un puesto de trabajo y ganarse con él la vida. Si no sentimos curiosidad ni necesidad de realizar tales estudios, podemos prescindir tranquilamente de ellos. Abundan los conocimientos muy interesantes pero sin los cuales uno se las arregla bastante bien para vivir: yo, por ejemplo, lamento no tener ni idea de astrofísica ni de ebanistería, que a otros les darán tantas satisfacciones, aunque tal ignorancia no me ha impedido ir tirando hasta la fecha. Y tú, si no me equivoco, conoces las reglas del fútbol pero estás bastante pez en béisbol. No tiene mayor importancia, disfrutas con los mundiales, pasas olímpicamente de la liga americana y todos tan contentos.

Lo que quiero decir es que ciertas cosas uno puede aprenderlas o no, a voluntad. Como nadie es capaz de saberlo todo, no hay más remedio que elegir y aceptar con humildad lo mucho que ignoramos. Se puede vivir sin saber astrofísica, ni ebanistería, ni fútbol, incluso sin saber leer ni escribir: se vive peor, si quieres, pero se vive. Ahora bien, otras cosas hay que saberlas porque en ello, como suele decirse, *nos va la vida*. Es preciso estar enterado, por ejemplo, de que saltar desde el balcón de un sexto piso no es cosa buena para la salud; o de que una dieta de clavos (¡con perdón de los fakires!) y ácido prúsico no permite llegar a viejo. Tampoco es aconsejable ignorar que si uno cada vez que se cruza con el vecino le atiza un mamporro las consecuencias serán antes o después muy desagradables. Pequeñeces así son importantes. Se puede vivir de muchos modos pero hay modos que no dejan vivir.

En una palabra, entre todos los saberes posibles existe al menos uno imprescindible: el de que ciertas cosas nos *convienen* y otras no. No nos convienen ciertos alimentos ni nos convienen ciertos comportamientos ni ciertas actitudes. Me refiero, claro está, a que no nos convienen si queremos seguir viviendo. Si lo que uno quiere es reventar cuanto antes, beber lejía puede ser muy adecuado o también procurar rodearse del ma-

yor número de enemigos posibles. Pero de momento vamos a suponer que lo que preferimos es vivir: los respetables gustos del suicida los dejaremos por ahora de lado. De modo que ciertas cosas nos convienen y a lo que nos conviene solemos llamarlo «bueno» porque nos sienta *bien*; otras, en cambio, nos sientan pero que muy *mal* y a todo eso lo llamamos «malo». Saber lo que nos conviene, es decir: distinguir entre lo bueno y lo malo, es un conocimiento que todos intentamos adquirir —todos sin excepción— por la cuenta que nos trae.

Como he señalado antes, hay cosas buenas y malas para la salud: es necesario saber lo que debemos comer, o que el fuego a veces calienta y otras quema, así como el agua puede quitar la sed pero también ahogarnos. Sin embargo, a veces las cosas no son tan sencillas: ciertas drogas, por ejemplo, aumentan nuestro brío o producen sensaciones agradables, pero su abuso continuado puede ser nocivo. *En unos aspectos* son buenas, pero en otros malas: nos convienen y a la vez no nos convienen. En el terreno de las relaciones humanas, estas ambigüedades se dan con aún mayor frecuencia. La mentira es algo en general malo, porque destruye la confianza en la palabra —y todos necesitamos hablar para vivir en sociedad— y enemista a las personas; pero a veces parece

que puede ser útil o beneficioso mentir para obtener alguna ventajilla. O incluso para hacerle un favor a alguien. Por ejemplo: ¿es mejor decirle al enfermo de cáncer incurable la verdad sobre su estado o se le debe engañar para que pase sin angustia sus últimas horas? La mentira no nos conviene, es mala, pero a veces parece resultar buena. Buscar gresca con los demás ya hemos dicho que es por lo común inconveniente, pero ¿debemos consentir que violen delante de nosotros a una chica sin intervenir, por aquello de no meternos en líos? Por otra parte, al que siempre dice la verdad —caiga quien caiga— suele cogerle manía todo el mundo; y quien interviene en plan Indiana Jones para salvar a la chica agredida es más probable que se vea con la crisma rota que quien se va silbando a su casa. Lo malo parece a veces resultar más o menos bueno y lo bueno tiène en ocasiones apariencias de malo. Vaya jaleo.

Lo de saber vivir no resulta tan fácil porque hay diversos criterios *opuestos* respecto a qué debemos hacer. En matemáticas o geografía hay sabios e ignorantes, pero los sabios están casi siempre de acuerdo en lo fundamental. En lo de vivir, en cambio, las opiniones distan de ser unánimes. Si uno quiere llevar una vida emocionante, puede dedicarse a los coches de fórmula uno o al alpi-

nismo; pero si se prefiere una vida segura y tranquila, será mejor buscar las aventuras en el videoclub de la esquina. Algunos aseguran que lo más noble es vivir para los demás y otros señalan que lo más útil es lograr que los demás vivan para uno. Según ciertas opiniones lo que cuenta es ganar dinero y nada más, mientras que otros arguyen que el dinero sin salud, tiempo libre, afecto sincero o serenidad de ánimo no vale nada. Médicos respetables indican que renunciar al tabaco y al alcohol es un medio seguro de alargar la vida, a lo que responden fumadores y borrachos que con tales privaciones a ellos desde luego la vida se les haría mucho más larga. Etc.

En lo único que a primera vista todos estamos de acuerdo es en que no estamos de acuerdo con todos. Pero fíjate que también estas opiniones distintas coinciden en otro punto: a saber, que lo que vaya a ser nuestra vida es, al menos *en parte*, resultado de lo que quiera cada cual. Si nuestra vida fuera algo completamente determinado y fatal, irremediable, todas estas disquisiciones caerían del más mínimo sentido. Nadie discute si las piedras deben caer hacia arriba o hacia abajo: caen hacia abajo y punto. Los castores hacen presas en los arroyos y las abejas panales de celdillas exagonales: no hay castores a los que tiene hacer celdillas

de panal, ni abejas que se dediquen a la ingeniería hidráulica. En su medio natural, cada animal parece saber perfectamente lo que es bueno y lo que es malo para él, sin discusiones ni dudas. No hay animales *malos* ni *buenos* en la naturaleza, aunque quizá la mosca considere *mala* a la araña que tiene su trampa y se la come. Pero es que la araña no lo puede remediar...

Voy a contarte un caso dramático. Ya conoces a las termitas, esas hormigas blancas que en África levantan impresionantes hormigueros de varios metros de alto y duros como la piedra. Dado que el cuerpo de las termitas es blando, por carecer de la coraza quitinosa que protege a otros insectos, el hormiguero les sirve de caparazón colectivo contra ciertas hormigas enemigas, mejor armadas que ellas. Pero a veces uno de esos hormigueros se derrumba, por culpa de una riada o de un elefante (a los elefantes les gusta rascarse los flancos contra los termiteros, qué le vamos a hacer). En seguida, las termitas-obrero se ponen a trabajar para reconstruir su dañada fortaleza, a toda prisa. Y las grandes hormigas enemigas se lanzan al asalto. Las termitas-soldado salen a defender a su tribu e intentan detener a las enemigas. Como ni por tamaño ni por armamento pueden competir con ellas, se cuelgan de las asaltantes intentando frenar todo lo po-

sible su marcha, mientras las feroces mandíbulas de sus asaltantes las van despedazando. Las obreras trabajan con toda celeridad y se ocupan de cerrar otra vez el termitero derruido... pero lo cierran dejando *fuera* a las pobres y heroicas termitas-soldado, que sacrifican sus vidas por la seguridad de las demás. ¿No merecen acaso una medalla, por lo menos? ¿No es justo decir que son *valientes*?

Cambio de escenario, pero no de tema. En la *Iliada*, Homero cuenta la historia de Héctor, el mejor guerrero de Troya, que espera a pie firme fuera de las murallas de su ciudad a Aquiles, el enfurecido campeón de los aqueos, aun sabiendo que éste es más fuerte que él y que probablemente va a matarle. Lo hace por cumplir su deber, que consiste en defender a su familia y a sus conciudadanos del terrible asaltante. Nadie duda de que Héctor es un héroe, un auténtico valiente. Pero ¿es Héctor heroico y valiente del mismo modo que las termitas-soldado, cuya gesta millones de veces repetida ningún Homero se ha molestado en contar? ¿No hace Héctor, a fin de cuentas, lo mismo que cualquiera de las termitas anónimas? ¿Por qué nos parece su valor más auténtico y más *difícil* que el de los insectos? ¿Cuál es la diferencia entre un caso y otro?

Sencillamente, la diferencia estriba en

que las termitas-soldado luchan y mueren porque *tienen* que hacerlo, sin poderlo remediar (como la araña que se come a la mosca). Héctor, en cambio, sale a enfrentarse con Aquiles porque *quiere*. Las termitas-soldado no pueden desertar, ni rebelarse, ni remolonear para que otras vayan en su lugar: están *programadas* necesariamente por la naturaleza para cumplir su heroica misión. El caso de Héctor es distinto. Podría decir que está enfermo o que no le da la gana enfrentarse a alguien más fuerte que él. Quizá sus conciudadanos le llamasen cobarde y le tuviesen por un caradura o quizá le preguntasen qué otro plan se le ocurre para frenar a Aquiles, pero es indudable que tiene la posibilidad de negarse a ser héroe. Por mucha presión que los demás ejerzan sobre él, siempre podría escaparse de lo que se supone que debe hacer: no está *programado* para ser héroe, ningún hombre lo está. De ahí que tenga mérito su gesto y que Homero cuente su historia con épica emoción. A diferencia de las termitas, decimos que Héctor es *libre* y por eso admiramos su valor.

Y así llegamos a la palabra fundamental de todo este embrollo: *libertad*. Los animales (y no digamos ya los minerales o las plantas) no tienen más remedio que ser tal como son y hacer lo que están programados naturalmente para hacer. No se les puede reprochar

que lo hagan ni aplaudirles por ello *porque no saben comportarse de otro modo*. Tal disposición obligatoria les ahorra sin duda muchos quebraderos de cabeza. En cierta medida, desde luego, los hombres también estamos programados por la naturaleza. Estamos hechos para beber agua, no lejía, y a pesar de todas nuestras precauciones debemos morir antes o después. Y de modo menos imperioso pero parecido, nuestro programa *cultural* es determinante: nuestro pensamiento viene condicionado por el lenguaje que le da forma (un lenguaje que se nos impone desde fuera y que no hemos inventado para nuestro uso personal) y somos educados en ciertas tradiciones, hábitos, formas de comportamiento, leyendas...; en una palabra, que se nos inculcan desde la cunita unas *fidelidades* y no otras. Todo ello pesa mucho y hace que seamos bastante previsibles. Por ejemplo, Héctor, ese del que acabamos de hablar. Su programación natural hacía que Héctor sintiese necesidad de protección, cobijo y colaboración, beneficios que mejor o peor encontraba en su ciudad de Troya. También era muy natural que considerara con afecto a su mujer Andrómaca —que le proporcionaba compañía placentera— y a su hijito, por el que sentía lazos de apego biológico. Culturalmente, se sentía parte de Troya y compartía con los troyanos la lengua, las

costumbres y las tradiciones. Además, desde pequeño le habían educado para que fuese un buen guerrero al servicio de su ciudad y se le dijo que la cobardía era algo aborrecible, indigno de un hombre. Si traicionaba a los suyos, Héctor sabía que se vería despreciado y que le castigarían de uno u otro modo. De modo que también estaba bastante programado para actuar como lo hizo, ¿no? Y sin embargo...

Sin embargo, Héctor hubiese podido decir: ¡a la porra con todo! Podría haberse disfrazado de mujer para escapar por la noche de Troya, o haberse fingido enfermo o loco para no combatir, o haberse arrodillado ante Aquiles ofreciéndole sus servicios como guía para invadir Troya por su lado más débil; también podría haberse dedicado a la bebida o haber inventado una nueva religión que dijese que no hay que luchar contra los enemigos sino poner la otra mejilla cuando nos abofetean. Me dirás que todos estos comportamientos hubiesen sido bastante *raros*, dado quien era Héctor y la educación que había recibido. Pero tienes que reconocer que no son hipótesis *imposibles*, mientras que un castor que fabrique panales o una termita desertora no son algo raro sino estrictamente imposible. Con los hombres nunca puede uno estar seguro del todo, mientras que con los animales o con otros seres naturales sí.

Por mucha programación biológica o cultural que tengamos, los hombres siempre podemos optar finalmente por algo que no esté en el programa (al menos, que no esté *del todo*). Podemos decir «sí» o «no», quiero o no quiero. Por muy achuchados que nos veamos por las circunstancias, nunca tenemos *un solo* camino a seguir sino varios.

Cuando te hablo de *libertad* es a esto a lo que me refiero. A lo que nos diferencia de las termitas y de las mareas, de todo lo que se mueve de modo necesario e irremediable. Cierto que no podemos hacer *cualquier cosa que queramos*, pero también cierto que no estamos obligados a querer hacer una sola cosa. Y aquí conviene señalar dos aclaraciones respecto a la libertad:

Primera: No somos libres de elegir *lo que nos pasa* (haber nacido tal día, de tales padres y en tal país, padecer un cáncer o ser atropellados por un coche, ser guapos o feos, que los aqueos se empenen en conquistar nuestra ciudad, etc.), sino libres para *responder a lo que nos pasa de tal o cual modo* (obedecer o rebelarnos, ser prudentes o temerarios, vengativos o resignados, vestirnos a la moda o disfrazarnos de oso de las cavernas, defender Troya o huir, etc.).

Segunda: Ser libres para *intentar* algo no tiene nada que ver con *lograrlo* indefectiblemente. No es lo mismo la libertad (que con-

siste en elegir dentro de lo posible) que la omnipotencia (que sería conseguir siempre lo que uno quiere, aunque pareciese imposible). Por ello, cuanta más *capacidad* de acción tengamos, mejores resultados podremos obtener de nuestra libertad. Soy libre de querer subir al monte Everest, pero dado mi lamentable estado físico y mi nula preparación en alpinismo es prácticamente imposible que consiguiera mi objetivo. En cambio soy libre de leer o no leer, pero como aprendí a leer de pequeño la cosa no me resulta demasiado difícil si decido hacerlo. Hay cosas que dependen de mi voluntad (y eso es ser libre) pero no *todo* depende de mi voluntad (entonces sería omnipotente), porque en el mundo hay otras muchas voluntades y otras muchas necesidades que no controlo a mi gusto. Si no me conozco ni a mí mismo ni al mundo en que vivo, mi libertad se *estrellará* una y otra vez contra lo necesario. Pero, cosa importante, no por ello dejaré de ser libre... aunque me escueza.

En la realidad existen muchas fuerzas que *limitan* nuestra libertad, desde terremotos o enfermedades hasta tiranos. Pero también nuestra libertad es una fuerza en el mundo, *nuestra* fuerza. Si hablas con la gente, sin embargo, verás que la mayoría tiene mucha más conciencia de lo que limita su libertad que de la libertad misma. Te dirán: «¿Liber-

tad? ¿Pero de qué libertad me hablas? ¿Cómo vamos a ser libres, si nos comen el coco desde la televisión, si los gobernantes nos engañan y nos manipulan, si los terroristas nos amenazan, si las drogas nos esclavizan, y si además me falta dinero para comprarme una moto, que es lo que yo quisiera?» En cuanto te fijes un poco, verás que los que así hablan parece que se están quejando pero en realidad se encuentran muy satisfechos de saber que no son libres. En el fondo piensan: «¡Uf! ¡Menudo peso nos hemos quitado de encima! Como no somos libres, no podemos tener la *culpa* de nada de lo que nos ocurra...» Pero yo estoy seguro de que nadie —*nadie*— cree de veras que no es libre, nadie acepta sin más que funciona como un mecanismo inexorable de relojería o como una termita. Uno puede considerar que optar libremente por ciertas cosas en ciertas circunstancias es muy *difícil* (entrar en una casa en llamas para salvar a un niño, por ejemplo, o enfrentarse con firmeza a un tirano) y que es mejor decir que no hay libertad para no reconocer que libremente se prefiere lo más fácil, es decir, esperar a los bomberos o lamer la bota que le pisa a uno el cuello. Pero dentro de las tripas algo insiste en decirnos: «Si tú hubieras querido...»

Cuando cualquiera se empeñe en negarte que los hombres somos libres, te aconsejo

que le apliques la prueba del filósofo romano. En la antigüedad, un filósofo romano discutía con un amigo que le negaba la libertad humana y aseguraba que todos los hombres no tienen más remedio que hacer lo que hacen. El filósofo cogió su bastón y comenzó a darle estacazos con toda su fuerza. «¡Para, ya está bien, no me pegues más!», le decía el otro. Y el filósofo, sin dejar de zurrarle, continuó argumentando: «¿No dices que no soy libre y que lo que hago no tengo más remedio que hacerlo? Pues entonces no gastes saliva pidiéndome que pare: soy automático.» Hasta que el amigo no reconoció que el filósofo podía libremente dejar de pegarle, el filósofo no suspendió su paliza. La prueba es buena, pero no debes utilizarla más que en último extremo y siempre con amigos que no sepan artes marciales...

En resumen: a diferencia de otros seres, vivos o inanimados, los hombres podemos *inventar* y *elegir* en parte nuestra forma de vida. Podemos optar por lo que nos parece bueno, es decir, conveniente para nosotros, frente a lo que nos parece malo e inconveniente. Y como podemos inventar y elegir, podemos *equivocarnos*, que es algo que a los castores, las abejas y las termitas no suele pasarles. De modo que parece prudente fijarnos bien en lo que hacemos y procurar adquirir un cierto saber vivir que nos permita

acertar. A ese saber vivir, o *arte de vivir* si prefieres, es a lo que llaman *ética*. De ello, si tienes paciencia, seguiremos hablando en las siguientes páginas de este libro.

Vete leyendo...

«¿Y si ahora, dejando en el suelo el abollonado escudo y el fuerte casco y apoyado la pica contra el muro, saliera al encuentro del inexorable Aquiles, le dijera que permitía a los Atridas llevarse a Helena y las riquezas que Alejandro trajo a Ilión en las cóncavas naves, que esto fue lo que originó la guerra, y le ofreciera repartir a los aqueos la mitad de lo que la ciudad contiene y más tarde tomara juramento a los troyanos de que, sin ocultar nada, formasen dos lotes con cuantos bienes existen dentro de esta hermosa ciudad?... Mas ¿por qué en tales cosas me hace pensar el corazón?» (Homero, *Iliada*).

«La libertad no es una filosofía y ni siquiera es una idea: es un movimiento de la conciencia que nos lleva, en ciertos momentos, a pronunciar dos monosílabos: Sí o No. En su brevedad instantánea, como a la luz del relámpago, se dibuja el signo contradictorio de la naturaleza humana» (Octavio Paz, *La otra voz*).

«La vida del hombre no puede "ser vivida" repitiendo los patrones de su especie; es *él mismo* —cada uno— quien debe vivir. El hombre es el único animal que puede estar *fastidiado*, que puede estar *disgustado*, que puede sentirse expulsado del paraíso» (Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*).

SOMOS INEVITABLEMENTE MORALES

Adela Cortina

Catedrática de Ética y Filosofía Política
Universidad de Valencia

<http://mipagina.euskaltel.es/adaher/index.htm>

<http://mipagina.euskaltel.es/adaher/index.htm>

[Página Principal](#)

1. Una tradición hispana

Para empezar la tarea de averiguar qué es ser una persona moralmente educada resulta de gran utilidad recurrir a una tradición española que, iniciada por Xavier Zubiri y seguida por José Luis Aranguren, continúa hoy su andadura en trabajos como los de los miembros del Seminario Xavier Zubiri, y muy especialmente en los de su director, Diego Gracia. Entiende la mencionada tradición que, para hablar de ética, es preciso acudir en principio a la antropología biológica con objeto de descubrir cuáles sean las raíces antropológicas de la moralidad, porque es imposible dar razón del fenómeno moral sin preguntarse por el modo de estar del ser humano en el mundo.

A esta tarea dedicó Xavier Zubiri algunos de sus cursos orales (1) y Aranguren tuvo buen cuidado de aprovechar tales enseñanzas en su *Ética* (2). Por su parte, Diego Gracia recoge y profundiza la «fundamentación» zubiriana de lo moral en lugares centrales de sus *Fundamentos de Bioética* (3), y otros autores hispanohablantes e «hispanoescribientes» le han dedicado sustanciosos comentarios (4). A todos estos trabajos vamos a remitirnos con objeto de dilucidar si nuestra misma estructura biológica exige alguna línea de educación moral, línea cuyos trazos iremos dibujando a lo largo del capítulo. Atendiendo a esta tradición, podemos decir que todo ser humano se ve obligado a conducirse moralmente, porque está dotado de una «estructura moral» o, por decirlo con Diego Gracia, de una «protomoral», que tiene que distinguirse de la «moral como contenido». Precisamente porque todo ser humano posee esta estructura, podemos decir que somos constitutivamente morales: podemos comportarnos de forma moralmente correcta en relación con determinadas concepciones del bien moral, es decir, en relación con determinados contenidos morales, o bien de forma inmoral con respecto a ellos, pero, estructuralmente hablando, no existe ninguna persona que se encuentre situada «más allá del bien y del mal». ¿En qué consiste esa estructura moral?

2. La estructura moral del ser humano.

Necesitamos sobrevivir

En principio, recuerda Zubiri que cualquier organismo se ve enfrentado al reto de ser viable en relación con su medio y para ello se ve obligado a responder a las provocaciones que recibe de él ajustándose para no perecer. La estructura básica de la relación entre cualquier organismo y su medio es entonces

«suscitaciónafecciónrespuesta» y es la que le permite adaptarse para sobrevivir. Sin embargo, esta estructura se modula de forma bien diferente en el animal y en el ser humano. En el animal, la suscitación procede de un estímulo que provoca en él una respuesta perfectamente ajustada al medio, gracias a su dotación biológica. A este ajustamiento se denomina «justeza» y se produce de forma automática. En el ser humano, sin embargo, en virtud de su hiperformalización, la respuesta no se produce de forma automática, y en esta no determinación de la respuesta se produce el primer momento básico de libertad. Y no sólo porque la respuesta no viene ya biológicamente dada, sino también porque, precisamente por esta razón, se ve obligado a justificarla.

El momento básico de libertad

El ser humano responde a la suscitación que le viene del medio a través de un proceso en el que podríamos distinguir tres pasos:

1. En principio, se hace cargo, a través de su inteligencia, de que los estímulos son reales, es decir, que proceden de una realidad estimulante por la que se siente afectado. El ser humano no está afectado, por tanto, por el «medio», sino por la realidad, lo cual supone un compromiso originario con ella que tendrá, como veremos, sus implicaciones morales.
2. La respuesta no le viene dada de forma automática, sino que, a la hora de responder, crea él mismo un conjunto de posibilidades, entre las que ha de elegir la que quiere realizar. Si bien tales posibilidades enraízan en la realidad, ellas mismas son irreales y es la persona quien tiene que elegir cuál quiere realizar. De ahí que los representantes de la tradición que estamos comentando convengan en afirmar que ya en ese nivel biológico básico se produce el primer momento de libertad: no estamos determinados por el estímulo real, sino que nos vemos forzados a elegir. No somos libres para dejar de ser libres.
3. Para elegir una posibilidad, el ser humano ha de renunciar a las demás y por eso su elección ha de ser justificada; es decir, ha de hacer su ajustamiento a la realidad, porque no le viene dado naturalmente, justificándose. Lo que en el animal era justeza automática, en el ser humano es justificación activa, y esta necesidad de justificarse le hace necesariamente moral. Por eso la exigencia de apelar a un referente moral se encuentra inscrita en la estructura básica del ser humano, de donde se sigue que es constitutivamente moral. El «contenido» desde el cual una persona justificará sus elecciones no importa ahora, porque sin duda variará; lo que importa es recordar que se siente afectada por la realidad y para sobrevivir ha de responder a ella, eligiendo entre posibilidades y justificando su elección. ¿Qué se sigue de todo ello para la educación moral?

3. Consecuencias para la educación moral

En principio, si cualquier persona capta las cosas como «realidades» y su modo de estar en el mundo es el de estar en la realidad, necesitamos hacer pie en ella para

construir cuantas posibilidades seamos capaces de idear; posibilidades entre las cuales tenemos que elegir la que consideremos más adecuada. Este sencillo reconocimiento comportará un buen número de implicaciones para quien desee ser una persona moralmente bien educada, aunque para extraerlas emplearemos el término «realidad» en un sentido un tanto heterodoxo en lo que a la tradición zubiriana se refiere. La primera de esas implicaciones consiste en reconocer que una persona inteligente trata de conocer la realidad.

Conocer la realidad

Si de la realidad tenemos que partir inevitablemente, parece aconsejable tratar de conocerla lo mejor posible, porque otra cosa es, no sólo suicida, sino también «homicida». Es suicida ya que quien construye castillos en el aire, desconociendo el terreno que pisa, no tarda en caer en algún hoyo. La imaginación pueril como es sabido es la que se pierde en ensoñaciones sin punto de apoyo en la realidad, y después sucede que el niño, a fuerza de imaginar sin fundamento, se creyó Tarzán y se rompió el fémur pensando que saltaba de liana en liana. La imaginación creadora, por contra, la imaginación adulta, es la que se nutre de la realidad y trata de ampliarla proyectando desde ella. Por otra parte, desconocer la realidad y construirse la vida de espaldas a ella es también «homicida»: el que vive siempre en las nubes es un peligro privado y público, bien porque propone proyectos ilusorios, que acaban en la frustración de quienes se alistaron confiados, bien porque ignora si está causando daño o bien. Su ignorancia resulta en cualquier caso peligrosa. Por eso conviene experimentar la realidad cotidiana, informarse, recurrir a las aportaciones de distintos saberes, y echar mano de la experiencia ajena a través de la literatura, el cine, las artes plásticas y unos medios de comunicación «bien administrados». Una mente abierta a los problemas y a las propuestas de solución ya existentes es esencial para una persona moralmente educada.

Tomarla en serio

Ahora bien, precisamente quien se afane por conocer la realidad al máximo caerá en la cuenta de que con ella no se pueden hacer mangas y capirotos como a veces cree un «idealismo» mal entendido. Y digo «un idealismo mal entendido» porque el término «idealismo» tiene diversas acepciones, algunas de las cuales son imprescindibles para culminar con éxito el proceso de humanización de la humanidad, mientras que otras resultan totalmente contraindicadas para llevar a cabo ese proceso. Sería idealismo positivo considerar que la historia humana se construye también con ideas e ideales, y que es puro conformismo, dejación de humanidad, resignarse a pensar que no hay más cera que la que arde, aferrarse con uñas y dientes a la vulgaridad y la ramplonería, tachando de ilusos a cuantos intentan abrir nuevos horizontes. Es también positivo el idealismo filosófico de corte kantiano, según el cual cuando hacemos ciencia somos nosotros los que construimos modelos y planteamos preguntas que después formulamos a la experiencia. Una teoría científica no es nunca un simple reflejo de la realidad, sino que cuenta, como ingrediente, con una buena dosis de imaginación y razón creadoras. Sin embargo, cuando extremamos estas posiciones y llegamos a afirmar que somos nosotros quienes construimos el mundo a nuestro sabor, desde nuestras ideas, sin necesidad

siquiera de hacer pie en la realidad, hemos convertido el idealismo sano en un idealismo patológico. Y como sucede que todo conocimiento viene movido por un interés, como ya recordaron Scheler, Apel o Habermas (5), las más de las veces este idealismo enfermo está manipulado desde intereses individuales o grupales: interesa creer que somos nosotros quienes construimos la realidad porque así podemos manipularla a nuestro gusto. Éste es el caso ejemplar de la célebre «razón instrumental» moderna, que se viene empeñando desde hace siglos en tratar como objetos de usar y tirar a la naturaleza y a cada uno de los seres humanos (6). Así hemos llegado en nuestro momento, sin ir más lejos, a una manipulación total del medio ambiente, gracias a la cual puede hablarse, sin temor a errar, de desastre ecológico. La desertización del planeta Tierra es ya un hecho, y al menos cincuenta millones de «ecorrefugiados» están abandonando sus países de origen, totalmente expoliados por intereses económicos, y buscan donde vivir. Es difícil calcular el número de muertes que se producen por el camino. Es difícil prever qué ocurrirá cuando lleguen a las puertas de los «países ricos». Y no es mucho más sencillo predecir qué sucederá con los que logren entrar en ellos: marginación, busca de permiso de trabajo, desconfianza y recelos por parte de los ciudadanos de toda la vida. Por contra, lo que sí es evidente es que la realidad empieza a «vengarse» con el agotamiento de las materias primas, la desertización y la progresiva destrucción de la ecosfera, porque la realidad, al cabo, termina «vengándose» de alguna manera. Termina presentando repleto su libro de reclamaciones a una humanidad que ha perdido el norte. Frente a esta idea errada de que podemos tomar la realidad a beneficio de inventario, puede extraerse una segunda consecuencia del *reísmo* zubiriano: no podemos organizar nuestra vida de espaldas a la realidad, sino que hemos de tomarla en serio.

La imaginación al poder

Pero tomarla en serio significa, entre otras cosas, saber que puede ser ampliada de una forma prodigiosa, siempre que no dejemos de hacer pie en ella y mientras agudicemos al máximo la capacidad creadora para imaginar posibilidades sin cuento. Como antes hemos comentado, es un hábil recurso de los conformistas de los «realistas» de pacotilla frenar cualquier propuesta innovadora alegando que no hay más cera que la que arde, que no hay que estirar el brazo más que la manga, y otros refranes disuasorios. Sin embargo, lo humano, lo realmente humano, consiste en la capacidad de crear más cera y alargar las mangas, para conseguir la luz que deseamos y tener el brazo a cubierto. Las más de las veces, las depresiones, los malos humores vienen motivados por el agobio que produce no vislumbrar salidas para nuestros problemas. Por eso, la piedra filosofal para salir del mal paso, para convertir en serenidad la amargura, consiste en idear alternativas viables. Una cosa es soñar utopías cuyo fracaso conduce a la frustración de los ideales por los que nacieron, otra bien distinta ampliar el ámbito de la realidad posible, para encontrar siempre ante cualquier problema una salida. Los enigmas excitan la imaginación y la razón creadoras; las aporías, los callejones sin salida bloquean las capacidades humanas y acaban matando el impulso vital.

Ser realistas

Actuar en el sentido que venimos comentando es, en definitiva, ser realista de un modo plenamente humano: ser realista en el sentido en que lo entendió un zubiriano como Ignacio Ellacuría, cuyo planteamiento moral y ético tuvo un agudo sentido de la realidad (7). Por «ser realista» suele entenderse en principio ser pragmático, ser egoísta, no comprometer demasiado para no tener sinsabores. Pero esto no es realismo, sino cinismo. También puede entenderse por «realismo» atenerse a la realidad tal como es, a los hechos tal como son. Pero sucede que «lo que es, no es todo», sino que puede ser muchísimo más, dependiendo de nuestra «ambición». Por eso consideramos aquí auténtico realismo el que, al formular las grandes preguntas éticas, trata de ampliar lo real desde lo que ya es. Y hoy en día -fuerza es reconocerlo- no es realista preguntarse «¿qué hacer?» sólo desde el Primer o el Segundo Mundo, prescindiendo del Tercero, porque no existe ya ningún mundo que sea independiente de los restantes. Como muestra la globalización de los problemas económicos o ecológicos, la interdependencia entre todos los lugares de la Tierra es un hecho, y para ser realista, para actuar con sentido de la realidad, es preciso preguntarse qué hacer desde el contexto de la humanidad en su conjunto (8). Por eso, los planteamientos éticos que parten de la psicología de cada individuo y tratan de llegar a partir de ella a la conveniencia para cada uno de aceptar determinadas propuestas morales carecen de realismo, porque no existen individuos abstractos, independientes de los pueblos, las culturas y las épocas. Cada uno de nosotros es hijo de su tiempo y de su lugar, sencillamente porque devenimos personas a través de un proceso de socialización, en el que recibimos el legado de tradiciones de nuestra sociedad concreta. Por lo tanto, el punto de partida de la moralidad no es nunca un individuo cualquiera, sino este individuo en este grupo social, en esta época y en este lugar. Recordar que la pregunta por el hacer humano siempre se formula desde una situación fue una de las claves de la ética realista de la liberación de Ignacio Ellacuría.

Un imperativo ético

Una simple mirada a la globalidad -recuerda Ellacuría- nos muestra que existen «pueblos enteros crucificados», al menos dos tercios de la humanidad, lo cual significa que partimos ya de una situación de «deshumanidad». Un proyecto ético no puede eludir este punto de partida, sino intentar que el proceso evolutivo de hominización, por el que fue surgiendo paulatinamente el ser humano, se prolongue en un proceso de humanización. Para lograr llevar a cabo ese proceso de humanización, quien quiera ser libre ha de asumir un «imperativo ético» que se articula en tres momentos: hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella para que sea como debe ser. «Hágase usted cargo» -decimos cuando pretendemos que alguien comprenda bien una situación antes de decidir, no sea cosa que tome una decisión de la que después podría arrepentirse. «Cargue usted con las consecuencias» decimos cuando queremos mostrar a alguien que es a él a quien van a pedirse responsabilidades de lo que sucede, porque es quien toma la decisión, por mucho que quiera escabullir el bulto. «En definitiva es usted el encargado» decimos cuando el responsable se esfuerza por pasar la pelota al superior, al inferior, o al sistema en su conjunto. Asumir estas tres obligaciones con la realidad social en la que ya estamos implantados es lo contrario de encogerse de hombros alegando que, a fin de

cuentas, «no soy guardián de mi hermano». Pero en este caso no sería Yahvé quien pediría responsabilidades, sino la realidad de un ingente número de seres humanos despojados de sus derechos, ante el que es preciso haber perdido mucha humanidad para no sentirse conmovido, es preciso haber perdido mucha inteligencia para no comprender que las cosas deben ser de otro modo y que son también responsabilidad nuestra. Curiosamente, Occidente se vanagloria de tener por justas las leyes que enunciamos poniéndonos en el lugar de cualquier otro. «Póngase usted en mi lugar» decimos al administrativo que nos pide lo imposible. «Póngase usted en mi lugar» repetimos en situaciones de desesperación. Ponerse en el lugar del dominicano agredido o del turco humillado es un buen comienzo para juzgar después si el racismo es humanamente aceptable.

Ser responsables

Desde esta perspectiva se abre paso lo que llamaríamos una «moral de la responsabilidad», entendida ahora no tanto en sentido weberiano como contraposición a la moral de la convicción (9), sino como contrapartida de la «moral de la irresponsabilidad». Por que el que intenta eludir la realidad y no responder de ella, como si no presentara sus exigencias ni tuviera relación con él, practica una moral de la irresponsabilidad, que a la larga acaba pagándose. Y digo el impersonal «se» con plena conciencia, porque, lamentablemente, no siempre es el irresponsable quien paga las malas consecuencias, sino otros más débiles que él. No es extraño, en este orden de cosas, que Ignacio Ellacuría hiciera suya esa moral de la responsabilidad de que vengo hablando dejarse afectar por la realidad, hacerse cargo de ella y responder de ella, hasta el punto de introducir en el Plan de Estudios de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» una asignatura llamada «Realidad Nacional». Ni resulta extraño tampoco que el filósofo Hans Jonas propusiera hace bien poco sustituir el «Principio Esperanza» del marxista utópico Ernst Bloch por un «Principio Responsabilidad» con respecto a la naturaleza (10).

Ser inteligentes

Si, como hemos dicho, vamos a vernos obligados constantemente a elegir entre posibilidades para apropiarnos unas, renunciando a otras, y a tener que justificar nuestras elecciones, más nos vale intentar ir aclarándonos a nosotros mismos desde dónde hacerlo para lograr buenas elecciones. Sin duda, nuestra razón tiene una función calculadora, pero nos conviene que esos cálculos sean prudentes (11). Es decir, nos conviene tener criterios fundados desde los que tomar las decisiones, no sea que elijamos las opciones menos acertadas. En este sentido, la historia de la ética ha sido en buena medida la historia de la sabiduría moral, el intento de pertrechar a las personas de los criterios necesarios para hacer buenos juicios y, consiguientemente, buenas elecciones. Ejercitar la capacidad de juzgar para tomar decisiones prudentes es, pues, otro de los rasgos imprescindibles en la educación moral. ¿Desde dónde pueden hacerse las elecciones?

4. ¿Desde dónde tomar las decisiones?

La respuesta de Zubiri ante esta cuestión es básicamente la siguiente: en principio, cada hombre está dotado de unas tendencias inconclusas que le llevan a preferir unas posibilidades, a considerarlas deseables, y son esas tendencias las que justifican sus preferencias y, por tanto, sus elecciones. Tales tendencias proceden fundamentalmente de la constitución temperamental de cada persona, que le viene dada por nacimiento; de los ideales de hombre y los códigos morales vigentes en la sociedad de su época, y del nivel de desarrollo moral alcanzado tanto por la persona como por la sociedad en la que vive. Es decir, ante todo, de factores temperamentales y sociales, que son sin duda variables. Todos estos rasgos pertenecen todavía a una protomoral, pero de ellos podemos extraer también consecuencias para la educación moral, porque una persona moralmente bien educada tiene que ser consciente de la variabilidad de los contenidos morales y superar, ya desde esta perspectiva, cualquier tipo de dogmatismo.

El dogmatismo es irracional

La convicción de que en el terreno moral existen unos contenidos incontrovertibles, válidos para todo tiempo, y que sobre ellos no se puede discutir siquiera, es desafortunada. Y no sólo porque tiene malas consecuencias, dado que el dogmático se convierte frecuentemente en fanático. Como decía Ortega, «la definición de la verdad por la utilidad es la definición de la mentira» y, por tanto, no se trata de descartar el dogmatismo sólo por sus posibles consecuencias funestas, sino sobre todo porque se cierra a la discusión. Cualquier persona con un mínimo de sentido común reconoce, por el contrario, que los contenidos morales han ido cambiando históricamente y que tampoco ahora mismo los diversos grupos humanos tienen por morales los mismos contenidos. Por eso es importante estar abierto a discutir las propias posiciones; lo cual no significa que de la discusión vaya a seguirse cambiar de contenidos, sino, en muchas ocasiones, confirmar aquellos que se tenían por morales. Por eso, lo que resulta más desafortunado en el caso del dogmático es su negativa a entrar en un diálogo. La disposición a dialogar es, por contra, la que nos permite superar el dogmatismo, pero también el particularismo y el relativismo, igualmente insostenibles.

El relativismo es inhumano

De la diversidad de contenidos morales en el tiempo y en el espacio no cabe extraer como consecuencia la bondad del particularismo y del relativismo. La ley del péndulo es una ley que funciona históricamente, pero las más de las veces resulta inadecuada. Consistiría el particularismo en creer que entre las distintas formas de vida de los diferentes pueblos no existe ninguna sintonía, de suerte que «diversidad de contenidos morales» significaría «separación tajante» entre unas formas de vida y otras, e imposibilidad de hallar algunos elementos comunes a todas ellas. A un particularismo semejante podría acabar conduciéndonos un comunitarismo que, llevado por su entusiasmo por la comunidad, tuviera por normas de justicia únicamente las vigentes en ella (12). Si el particularismo se toma en serio, entonces resulta imposible establecer un

diálogo sobre cuestiones morales entre diferentes culturas, porque entre dos interlocutores que no tienen nada en común, no puede haber un diálogo. Y, sin embargo, vemos cómo uno de los rasgos peculiares de nuestro tiempo es el diálogo intercultural, que está resultando bien fructífero, por cierto. Por su parte, el relativismo no pone en duda que existan valores «valiosos», normas válidas o ideales atractivos, sólo que declara que la calificación moral de una acción como buena o mala depende de cada cultura o de cada grupo. En el ámbito moral -según el relativista- no hay nada universal, sino que el reconocimiento de una acción como buena o mala, o de un valor como valioso o anodino, es relativo a cada cultura concreta y a cada grupo determinado. La verdad es que el relativismo es humanamente insostenible, como se echa de ver en nuestras sociedades que sólo de palabra son relativistas. Abochornados por nuestro inveterado etnocentrismo, nos parece a los europeos de mala educación, autoritario y dogmático, decir que no todas las opiniones son igualmente respetables y afirmamos que tan racional es cualquier cultura como la nuestra, e incluso mucho más. Pero, en realidad, si recordamos el caso de Salman Rushdie, nos parece irracional que una cultura condene a muerte a un ciudadano por escribir un libro, por muy blasfemo que sea; nos indigna el trato dado a las mujeres en esa misma cultura; desaprobamos el sistema de castas de la India, e incluso afirmamos que los fundamentalistas del FIS «todavía» andan por la Edad Media y «aún» no han llegado a la Modernidad, como si todos tuvieran que seguir nuestro mismo proceso. Y es que a la hora de la verdad, el relativismo no se lo cree nadie. Quien tiene por irracional quitar la vida, dañar física y moralmente, privar de libertades o no aportar los mínimos materiales y culturales para que las personas desarrollemos una vida digna, no lo cree sólo para su sociedad, sino para cualquiera. Y, lo diga o no, considera que una cultura indiferente al respeto a esos mínimos está ella misma bajo mínimos de racionalidad o, lo que es idéntico, de moralidad. Podemos decir, por tanto, que entre la Scila del dogmatismo y la Caribdis del relativismo, entre el rechazo del diálogo por innecesario (dogmatismo) y el rechazo por imposible (relativismo), se sitúa el justo medio, el quicio de una buena educación.

NOTAS:

- (1) ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, sobre todo capítulos I y VII.
- (2) LOPEZ ARANGUREN, J. L. *Ética*, parte I, capítulo VII.
- (3) GRACIA, D. *Fundamentos de Bioética*, Eudema. Madrid, 1988, pp. 366 y siguientes.
- (4) PINTOR RAMOS, A. *Verdad y Sentido*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.
- CONILL, J. «La ética de Zubiri», *El Ciervo*, números 507-509 (1993), pp. 10 y 11. Por mi parte, modestamente me he permitido ocuparme de esta ética en *Ética sin moral*, Tecnos. Madrid, 1990, pp. 55 y ss.
- (5) SCHELER, M. *Sociología del saber*, Siglo XX. Buenos Aires, 1973, pp. 76-81.
- APEL, K.-O. *La transformación de la filosofía*, I, p. 31; HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos. Madrid, 1984; *Conocimiento e interés*, Taurus. Madrid, 1982.
- CORTINA, A. *Ética y Utopía: la Escuela de Frankfurt*, pp. 115-119.
- (6) Como decía M. HORKHEIMER, criticando que la razón instrumental se haya convertido para Occidente en «la» razón: «Hoy se considera que la tarea, e incluso la verdadera esencia de la razón, consiste en hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso. Los objetivos que, una vez alcanzados, no se convierten ellos

mismos en medios, son considerados como supersticiones». Ver *Crítica de la razón instrumental*, Sur. Buenos Aires, 1969, p. 7.

(7) ELLACURIA, I. «Ética fundamental», curso inédito, San Salvador, 1978; «La función liberadora de la Filosofía», en *Escritos políticos*, I, San Salvador, 1991.

(8) TORTOSA, J. M.^a *Sociología del sistema mundial*, Tecnos. Madrid, 1992.

(9) WEBER, M. «Política como vocación», en *El político y el científico*, pp. 81-179.

(10) JONAS, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Círculo de Lectores. Barcelona, 1994.

(11) RESCHER, N. *La racionalidad*, Tecnos. Madrid, 1993.

(12) MACINTYRE, A. *Is patriotism a Virtue?*, The Lindley Lecture, the University of Kansas, 1984.

realidad y de otro el deber, la moral, es preciso decir que el hecho mismo de plantearnos el problema de la justificación decanta el problema primario y radical, que es el de averiguar en qué consiste la índole de esta realidad humana que como realidad es físicamente moral, y como moral es físicamente real. Solamente entonces es cuando la palabra «moral» tiene un sentido estricto. *Mos* no significa pura y simplemente un hábito, una manera de conducirse. Tampoco significa puramente la adecuación a una tabla de valores. Significa la realidad física de un conducirse *qua* realidad humana y personal. La realidad humana es una realidad moral. Esto es precisa y estrictamente hablando moral. Y la moral es el ámbito de la justificación.

Consideremos en qué consiste la realidad moral *qua* realidad y *qua* moral en el caso del hombre.

B. La realidad moral.

Como acabamos de ver el hombre, a diferencia del animal, no se limita a ajustar con justeza su organismo al medio ambiente sino que entre la realidad externa y su propia realidad, el hombre interpone inexorablemente una posibilidad que establece el tipo de ajustamiento; es decir, hace la justeza, y al hacerla tiene que justificarla (*iustificare*). Es la justificación. La justificación no es sólo la dependencia del ajustamiento respecto de una posibilidad, sino que implica la preferencia de una posibilidad entre otras. Esta preferencia se inscribe en el carácter con que las posibilidades mismas solicitan al hombre en virtud de su interna cualidad. Esta cualidad trasciende del contenido de la posibilidad concreta. La posibilidad siempre se presenta como buena o como mala, con lo que la justificación pende del bien. Y esas acciones, que así están justificadas, no lo están precisamente por razón de su

contenido sino por lo que tienen de acción vital, por lo que tienen de autoposesión. Es decir, porque en ellas se dibuja la figura con que el hombre perfila su propia personalidad dentro de su realidad de persona. La justificación, el carácter de bueno o de malo, es formalmente algo que afecta a la vida en cuanto vida, a la figura misma de la personalidad. Es el problema mismo de la realidad moral.

Encontrábamos en la justificación que algo es justificable cuando otorga su preferencia a lo bueno. Ni qué decir tiene que aquí la palabra bueno no se entiende como opuesta a malo, porque la preferencia por el mal también es un modo de justificación. Como quiera que sea, por un lado nos encontramos con una preferencia por lo bueno, que puede ser en sí mismo malo, pero que yo por un acto mío lo decreto bueno, es decir, porque lo prefiero; pero por otro lado nos encontramos con que aquello que es el sujeto primario de la justificación es precisamente la persona en su personalidad.

Si atendemos al último momento, a saber, que aquello que se justifica es la acción, el acto vital como definitorio de la personalidad, lo justificado aparece como sujeto de justificación, es aquello que se justifica. En cambio, cuando hablamos de la cualidad buena o mala de aquel carácter que constituye el momento solicitante de una posibilidad, entonces bueno y malo no se refieren al sujeto, sino a la cosa a la que el sujeto tiende, a la cosa que el sujeto prefiere.

Estos dos momentos son dispares, pero no van separados. El problema moral estriba, por lo pronto, en la forma y punto en que esos dos momentos o caracteres sean uno. Es decir, en que la persona vaya dirigida efectivamente a aquellas posibilidades que sean buenas o malas. Y es que lo moral no es, pura y simplemente, un decreto sobre lo bueno y sobre lo malo, ni es la constatación de que una

persona esté o no ordenada, sino que el problema moral está en qué es esa ordenación. En la ordenación estriba, dicho externamente, la unidad estructural de lo que llamamos lo moral. Pero ¿qué se entiende por ordenación y en qué consiste?

Puede pensarse —es la primera respuesta— que la ordenación a lo bueno o a lo malo consiste en el deber. El deber representaría la ordenación. Y en tanto sería el hombre una realidad moral en cuanto es sujeto de deberes. Esta sujeción es lo que formalmente constituiría el carácter moral del hombre.

Ahora bien, esto no es lo primario. En primer lugar, como queda dicho, el ámbito de lo moral es más amplio que el ámbito de lo debido. Junto a la moral del deber está, por lo pronto, la moral del consejo: hay unas cosas que son mejores que otras, sin que esto signifique que se esté obligado a hacer las mejores. Será cierto que sin un mínimo de deber no hay moralidad, pero el ámbito de lo moral exorbita ese carácter de lo debido. Más aún, el carácter exorbitante de lo moral respecto de lo debido se halla en que la mayoría de las acciones del hombre no tienen nada que ver con deberes ni con consejos. Determinados usos y costumbres en una sociedad determinada definen en una o en otra forma el *mos*; la realidad del hombre como realidad moral, de modo que todo ello pueda ser sujeto de un predicado moral. Y esto no solamente por referencia a acciones o modos de ser que penden de mentalidades, de estructuras sociales, sino también por referencia a las acciones individuales. Cuando una persona está fatigada, cuando ha tenido un disgusto, se dice que está desmoralizada. Esto directamente no tiene nada que ver ni con un deber ni con un consejo. El carácter de lo moral exorbita el carácter de lo debido, inclusive tratándose de aquellas acciones impuestas; no puede negarse su carácter moral, pero tampoco que ese

carácter no coincida formalmente con el carácter de imposición. Lo moral, pues, es más amplio que el deber.

De ahí que pueda pasarse, y debe pasarse, a un estrato más hondo que el del deber. Ese ámbito más amplio es el de lo bueno y lo malo. Es la segunda respuesta. El deber remite al bien, y el bien exorbita el ámbito del deber. Incluso de las acciones llamadas moralmente indiferentes ha de decirse que están inscritas entre esas dos realidades del bien y del mal. No puede decirse, por ejemplo, que las acciones de un perro sean moralmente indiferentes. El deber remite al bien, y aquello será moral en cuanto el hombre se mueve constitutivamente dentro de la diferencia entre el bien y el mal. Esto es verdad, pero pende de que se diga que la preferencia del hombre está moviéndose entre lo bueno y lo malo, en la diferencia entre lo bueno y lo malo. Ahora bien, toda diferencia de contenido se mueve en una línea previa, que la hace posible. Si se quiere precisar en qué consiste esa línea previa en la que se inscribe la diferencia entre lo bueno y lo malo, habría que decir que la palabra bien tiene varios sentidos. Se trata en nuestro caso de un bien o de un mal moral, no de una adecuación de orden físico. Y así nos encontramos con que el deber nos remite al bien, y el bien nos remite a la estructura moral del hombre, en tanto que el hombre está ordenado a moverse entre el bien y el mal, en cuanto que él, por su propia y real constitución, es efectivamente moral y que, precisamente por serlo, puede tener y tiene que tener eso que se llama la antítesis del bien y del mal. En este sentido, sólo en este sentido, debe decirse que hay moral no porque hay bien y mal, sino justamente al revés: que hay bien y mal porque hay moral, y solamente entonces tiene sentido plantearse el problema de la diferencia entre lo bueno y lo malo. No es el bien y el mal directa y primariamente lo que funda lo moral, sino la dimensión moral del hombre en tanto que realidad. El

hombre como realidad moral: ésta es la línea previa del bien y del mal.

Así, el deber se funda en el bien y el bien y el mal se fundan en el carácter de realidad moral que tiene efectivamente el hombre. Sólo así tiene el hombre, como realidad moral, la figura de moralidad concreta. Se plantean por ello cuatro cuestiones distintas, que representan el resultado del planteamiento del problema: En qué consiste formalmente el carácter de realidad moral que tiene el hombre. En qué consiste eso que llamamos bien y mal. En qué consiste y por qué el que haya bienes debidos, es decir, el deber. Cuál es la estructura concreta de lo moral en un hombre.

El problema de la realidad moral, así planteado, nos obliga al análisis sucesivo de esas cuatro cuestiones mencionadas.

a) *La realidad moral del hombre.* Al hablar de la realidad moral del hombre no se trata de cuál sea el predicado moral que puedan tener las acciones suyas. Solamente una realidad, que es constitutivamente moral, puede ser sujeto de un predicado moral y de un predicado inmoral. Al animal no le acontece esto; el animal es constitutivamente amoral, no tiene nada que ver con lo moral. Se trata, pues, de que el hombre como realidad sea en sí mismo, como tal realidad, algo moral. Si se quiere volver a la diferencia entre el bien y el mal, se puede expresar la misma idea diciendo que el carácter moral del hombre consiste, no en que efectivamente esté oscilando entre el bien y el mal, sino en que constitutivamente no tiene más remedio que estar oscilando entre el bien y el mal. Por consiguiente, ese momento de «no tener más remedio que», es el punto en que se inscribe el carácter de realidad moral que el hombre tiene.

Decir que el hombre es moral en este sentido previo y radical es algo que a primera vista puede sorprender. ¿Se

[5.2. Dimensión moral del hombre]

Esta dimensión moral del hombre plantea cuatro dimensiones fundamentales: en qué consiste la índole moral de la realidad humana, qué es eso del bien, qué es el deber y cómo debe caracterizarse la moral concreta, en cada una de las situaciones de los hombres.

[5.2.1. Índole moral de la realidad humana]

La primera cuestión es, pues, la realidad moral del hombre. La realidad moral del hombre es anterior al problema del bien, porque para hablar de bienes o males se supone que aquél es una realidad moral. La posibilidad misma de que se plantee el problema del bien pende de la índole constitutivamente moral del hombre.

Efectivamente, el hombre, en cada una de las situaciones, vive y ese acto vital suyo consiste en autodefinirse por autoposesión desde las cosas. A esto es a lo que temáticamente llama Zubiri "frucción", que no es mera complacencia, sino la posesión de la realidad *qua* realidad por mi realidad *qua* realidad. Es a la vez algo físico e intencional: es el atenimiento posidente a la realidad.

Aquello de que el hombre "disfruta" es la realidad como posibilidad de ser realmente lo que va a ser en aquella situación. Por la posesión de esas posibilidades que la realidad le ofrece, el hombre adquiere las propiedades que las posibilidades le ofrecen y estas propiedades le son propias por apropiación. Esto y no otra cosa es el carácter moral de la realidad humana. La figura concreta que en sus propiedades ha adquirido el hombre es lo que Zubiri llama carácter. Carácter, no en el sentido de las características de un hombre, sino en el sentido de la condición caracterizante de todas ellas, a saber, que sean formalmente propiedades apropiadas. El que el hombre tenga que tener propiedades apropiadas y no meramente propiedades naturales, es lo que constituye su realidad moral. El hombre por ser animal de realidades es constitutivamente animal de posibilidades. Por ser animal de posibilidades es animal de propiedades apropiadas, es decir, tiene que tener forzosamente un carácter. Es constitutivamente un animal moral.

[5.2.2. El bien]

Sobre esta concepción de la realidad moral es sobre la que se monta la segunda cuestión: qué es eso que llamamos bien. Algo que internamente va "asociado" a la realidad moral y cuya interna asociación es menester esclarecer.

Tenemos, pues, que el hombre, como animal de realidades, es animal moral, porque es inteligencia sentiente y, por lo tanto, tiene que poseerse a sí mismo desde unas posibilidades que le da la realidad: es la posesión a la que Zubiri llama "frucción". Lo que caracteriza formalmente la frucción es la posesión de la realidad como posibilidad real de ser en realidad en esta o en la otra figura mía. La moral está en el carácter apropiado de esta posibilidad.

Como se ve, se hace jugar aquí la realidad como realidad, el hombre como realidad y las posibilidades. Se plantea así de una manera ineludible la cuestión de en qué medida y en qué forma se entrecruzan esto que llamamos realidades, posibilidades y apropiaciones en la definición del carácter formal del hombre. El hombre, realidad moral, porque tiene propiedades apropiadas, plantea el problema no solamente de la moral de esa realidad, sino de la realidad de esa moral. Zubiri afronta este problema en tres pasos sucesivos: la cuestión del carácter moral de la realidad como posibilidad del hombre; la cuestión del carácter del hombre en esa su apropiación, es decir, su propia realidad moral; la cuestión de la diferencia moral que se inscribe en la realidad.

[5.2.2.1. La realidad como fuente de posibilidades apropiables]

Pues bien, lo que el hombre se apropia en esa apropiación son posibilidades, que, como tales, como forma de realidad, penden de la estructura misma de lo real. En sí las posibilidades son irreales, pero tenerlas es una realidad. De ahí que la posibilidad es constitutivamente apropiable y define formalmente el área de lo bueno. Lo bueno es lo real, en tanto que fuente de posibilidades apropiables. En toda posibilidad hay constitutivamente dos dimensiones: por un lado, el contenido efectivo de las posibilidades concretas que el hombre posee; por el otro, el carácter de realidad que tienen esas posibilidades, precisamente por serlo. De ahí que, como lo bueno

no es otra cosa sino la realidad en tanto que posibilidad apropiable, resulta que esa realidad es buena en una bondad determinada, pero tiene además esa orla indeterminada de la realidad en general, que es la que da margen a que en todo lo bueno esté la versión a un bien en general.

[5.2.2.2. Bien y felicidad]

Por otro lado, las posibilidades lo son solamente de una realización humana. El hombre en cada situación está en una forma peculiar, no estando solamente incurso en ella, sino estándolo para resolver el problema que la situación le plantea, "estando sobre sí". De ahí que el hombre tiene una doble dimensión en toda situación: de un lado, el conjunto de propiedades físicas o morales, que posee; del otro, la forma en que está sobre sí mismo, en cada situación. En este segundo punto de vista, el hombre está proyectado sobre sí mismo formal y precisamente para salir de la situación, en una forma o en otra, pero siempre inscrito en la forma que es la felicidad: la felicidad es la forma como el hombre está proyectado plenariamente sobre sí mismo. Felicidad que es algo tan indeterminado como el bien.

Aquí convergen la idea del bien en general y la idea de la felicidad. Lo bueno es lo apropiable como apropiable y lo que hace que lo apropiable sea apropiable es la posibilidad de la felicidad. La felicidad no es una posibilidad posible, es una posibilidad ya apropiada. Por esto es la posibilidad de todas las posibilidades: es estar abierto en la línea humana a la perfección de su propia realidad en cuanto tal. La felicidad es, en sí misma, moral, porque está ya apropiada.

[5.2.2.3. Lo bueno y lo malo]

Ahora bien, toda posibilidad apropiada tiene un poder, y en el caso de la felicidad apropiada, este poder es absoluto. Toda otra posibilidad es apropiable en orden a la felicidad. Como la felicidad es, en sí misma, determinable, en cada momento del tiempo y en

cada situación de la vida, todas las demás posibilidades tienen la posibilidad interna de tener un signo y otro, en orden al poder absoluto de la felicidad.

Esta es la diferencia que hay entre lo bueno y lo malo. Lo bueno y lo malo tienen, en tanto que apropiables, esa dimensión, no de ser bien y de ser mal, sino la condición de ser bueno o malo, que no representa bien o mal, sino lo benéfico y lo maléfico. Lo benéfico y lo maléfico sólo son posibles por el poder absoluto ya apropiado del bien, que es la felicidad. El hombre es así el único animal que, por no poder existir más que bajo el poder absoluto de la felicidad, tiene inexorablemente la doble posibilidad de ser feliz o infeliz, en cada una de sus situaciones.

Lo bueno, pues, es la realidad, en cuanto apropiable, y el bien es mi propia realidad, en tanto que apropiada, en forma de figura de felicidad. Porque el hombre es moral, hay constitutivamente un bien.

Pero al decir que el bien es la realidad en forma de posibilidad, en tanto que apropiable, las cosas concretas son posibilidades, en tanto que forma de realidad, lo cual envuelve la dimensión de ser bien en orden a la realidad en general, y, por lo tanto, aparece, desde el punto de vista de la realidad misma, en tanto que apropiable, una indeterminación. Por el lado del hombre mismo, aparece también una indeterminación, porque cabe preguntarse: ¿qué es ese hombre que llevamos proyectado sobre nosotros cuando estamos sobre nosotros mismos en cada situación? En la felicidad con que el hombre se proyecta ante sí mismo va envuelto todo él en su realidad concreta.

Esto puede hacer pensar que aquello que define la felicidad es buscar la mejor manera de salir de la situación, el bienestar en cada situación, la complacencia. La felicidad como complacencia ha sido la concepción de todas las morales llamadas hedonistas y utilitaristas. El error de estas morales no está en que ofrezcan una felicidad. Una moral ajena a toda complacencia y a todo bien-estar es quimérica. El error está en no ver que el hombre proyectado, definiendo la figura de su felicidad, es el hombre entero que, con

su inteligencia, tiene que habérselas con toda forma posible de realidad.

Esto equivale a decir que la complacencia y el bien-estar del hombre penden de un bien-ser, en orden a la realidad. Tanto por el lado de la consideración de las posibilidades, en tanto que aplicables, como por el lado de la única propiedad apropiada, que es la felicidad, lo bueno queda indeterminado. Precisamente porque hay bien es por lo que este bien resulta indeterminado y el hombre tiene que determinarlo. ¿Cuál es la determinación del bien?

[5.2.3. El deber]

Efectivamente, el hombre en cualquier situación en que se encuentra incurso, lo que va a hacer es salir de la situación del mejor modo posible. Pero así, la idea del bien queda indeterminada. Se nos plantea, por lo tanto, el problema de su determinación.

Las posibilidades que el hombre se apropia son todas ellas apropiables, y en este sentido son el bien. De todas estas posibilidades hay una que está efectivamente apropiada y no puede no estarlo, la propia felicidad del hombre. En su virtud, todas las demás posibilidades son apropiandas, es decir, el hombre no puede dejar de estar vinculado a ellas. Por estar ligado a su bien, se encuentra obligado a todas las posibilidades de ese bien y esa felicidad. En su virtud, el hombre es una realidad debitoria, en la que no cabe contraponer el ser al deber ser. Este carácter debitorio es el que constituye la radical determinación del bien. Esta determinación, tiene que ser apropiada. Pero puede serlo en un sentido positivo o negativo: es la "forma querida" de la felicidad. La idea de sanción, en cuanto tal, consiste en dejar que sea así lo que es en su plenitud, tanto positiva como negativa, y en una forma no definitoria, sino definitiva.

Pero, aún con todo ello, el problema de la realización determinada de la moral queda soberanamente indeterminado. En primer lugar, porque cuando se habla de felicidad del hombre se entiende el hombre concreto, en toda su integridad, lo cual deja pendiente y abierta la figura que ha de tomar esa felicidad. En segundo lugar, la determina-

ción del bien queda indeterminada porque el deber no agota la moral. En tercer lugar, la realidad moral misma se encuentra dotada de una variabilidad y multiformidad muy grandes.

[5.2.4. Moral concreta]

De ahí que haya que afrontar el problema de la moral concreta, en cada una de las condiciones en que la realidad moral del hombre existe. Zubiri lo hace en dos pasos: en el primero, busca el estricto planteamiento del problema; en el segundo, la marcha del problema.

Ante todo, el planteamiento. No se trata de "ideas" morales, sino de la "realidad" moral del hombre, porque éste, por estar sobre sí, por una forzosidad física, no puede menos de definir un sistema de posibilidades de realización. No se trata de que la moral sea objetiva, sino de que la moralidad es una estructura radical y física del hombre. Se trata de que el hombre es real y físicamente moral.

El hombre se encuentra siempre en una situación "social". Gracias a ello, el hombre como realidad es más realidad por razón de la sociedad y lo es en cada una de las sociedades de otro modo, por razón del acontecer. En este respecto, la realidad moral del hombre, como tal realidad, tiene una dimensión social histórica. La moralidad misma es social e histórica y no sólo las ideas morales que el hombre tenga en función de la sociedad y de la historia.

Pero esto no excluye la individualidad de la moral. El individuo tiene que realizar su acción moral físicamente determinada, en cada una de las situaciones en que va pasando por su vida.

Por ser realidad moral, al hombre se le presentan, por lo tanto, dos cuestiones: primera, ¿cuál es la estructura de esta realidad que, como tal realidad, no se identifica con la realidad de cada uno? ¿Cuál es la estructura de esta realidad en su concreción social e histórica? Segunda, ¿cuál es la estructura de la figura real que en cada una de esas acciones define al hombre, en cada una de sus acciones?

Filosofía ética

Como vimos en el Capítulo primero, una de las disciplinas filosóficas más importantes es la *ética* o *filosofía moral*. Ella se pregunta por el valor de la actividad humana y por el sentido que ésta debe tomar. En cierto modo, se puede decir que, al menos para la filosofía de la praxis, la ética es una de las partes más importantes de toda filosofía. En realidad, todo problema filosófico entraña siempre consecuencias o suposiciones de índole intelectual de sus repercusiones prácticas. Sin embargo, aún subrayando esta vinculación ineludible entre lo teórico y lo práctico, puede haber sin duda algún tipo de reflexión teórica que de un modo más directo y explícito se pregunte por la praxis humana. Y esto es lo que hace, junto con otras disciplinas y ciencias, la filosofía moral. Ahora bien, si queremos saber en qué consiste exactamente esta disciplina, es menester tratar de entender cuáles son los problemas a los que ella pretende responder.

1. El problema de la ética

Como hemos visto repetidamente en los capítulos anteriores, el ser humano, lejos de ser un mero producto sometido a las leyes de la naturaleza, se haya en cierta *interrelación* con la misma, de tal modo que es la actividad histórica de los hombres la que constituye y transforma el mundo natural en el que éstos viven. Esta interacción entre hombre y mundo acontece también en el mundo social. Contra lo que pretenden los *deterministas*, las sociedades no son estructuras perfectamente cerradas, que se imponen rígidamente al hombre. Del mismo modo que hay una *dialéctica* entre el género humano y su mundo natural, se puede decir que hay también una interacción recíproca entre las estructuras sociales con las que los hombres se encuentran y en las que son configurados y la iniciativa de los distintos individuos y grupos en la historia. Todo ello significa que el hombre, dentro de todos sus condicionamientos naturales y sociales, dispone de un cierto margen de *libertad*. Es esta libertad la que, como veremos, plantea a la filosofía el problema ético.

1.1. La libertad concreta

Antes de pasar adelante es importante entender correctamente lo que es la libertad. En el hombre, la libertad no es una libertad abstracta, sino *concreta*. La libertad no es una pura *indeterminación*, o un puro "hacer lo que me da la gana," sin que en ello influyan grandemente múltiples condicionamientos externos. Esta libertad pura, considerada como una especie de privilegio individual e intrínseco, es lo que tradicionalmente se denominó

libre albedrío. Muchas de las grandes discusiones filosóficas sobre la libertad versaron sobre la existencia o inexistencia de ese libre albedrío como facultad soberana de decisión. Ahora bien, aquellos planteamientos partían del ser humano considerado como un sujeto individual y eterno, no condicionado y modulado por el mundo en que vive.

Pero, en realidad, la libertad humana no es una pura indeterminación, pues el hombre es un ser histórico, temporalmente constituido. Por eso, su libertad es una libertad concreta y situada. El hombre es un ser con una constitución natural que lo condiciona en muchísimos aspectos. Y es también un ser social, formado en muchos sentidos por la sociedad y el tiempo que le ha tocado vivir. Y es que, aunque el hombre no esté absolutamente *determinado* por sus circunstancias, sí está enormemente *condicionado* por ellas, de modo que el problema de la libertad ha de ser planteado en el marco de esta interacción entre los hombres y su mundo.

Lo que las circunstancias naturales y sociales proporcionan a los hombres es un conjunto de *posibilidades* concretas. El clima, los recursos naturales, la vegetación, etc., son el fundamento de las posibilidades que la naturaleza va a brindar a la humanidad en su historia, delimitando lo que será posible realizar. Del mismo modo, las condiciones económicas, el desarrollo de las fuerzas productivas, las relaciones sociales y políticas, etc., van a proporcionar a los hombres que nacen en una determinada sociedad unas ciertas posibilidades de vida y de acción, obturándoles otras. Estas condiciones imponen, por tanto, unos cauces concretos a la libertad del hombre, que no es nunca puro libre albedrío o pura indeterminación. El número de posibilidades que al individuo se le ofrecen en cada momento histórico es limitado. Del mismo modo, las posibilidades que se ofrecen a la sociedad en su conjunto son también muy concretas y están históricamente delimitadas. No en cualquier lugar ni en cualquier sociedad se puede hacer cualquier cosa.

La libertad no es indeterminación, sino que es *autodeterminación* del hombre a partir de unas circunstancias concretas. Por eso mismo, los problemas morales no son nunca cuestión de elección o de preferencia en abstracto, sino de discernimiento y deliberación sobre lo realmente posible en un momento y en unas circunstancias dadas.

1.2. El hombre, realidad moral

Si la libertad concreta entraña una opción entre diversas posibilidades, el hombre no puede dejar de plantearse cuál de ellas es la más *valiosa*, cuál es la de más valor. El animal no se encuentra ante esta incertidumbre: su sistema de instintos determina en cada momento la respuesta que debe dar. En cambio, el hombre, como animal abierto, se halla indeterminado. Y ante las distintas posibilidades tiene que determinar cuál es la que debe seguir, cuál es la opción adecuada. Esto es algo que su misma estructura psico-somática le impone. El hombre, en virtud de su misma realidad física, es un animal moral. La moral no consiste primariamente en un sistema o en un conjunto de normas, sino que es primariamente una estructura física del ser humano, fundada en su constitutiva apertura a la realidad. Si el hombre se plantea problemas éticos, ello acontece en virtud de la indeterminación y apertura características de la praxis humana.

Una vez que el hombre se sitúa ante un conjunto de posibilidades, tiene que elegir una que considera preferible. Ahora bien, decidir cuál es la preferible es hacerse una pregunta ética. Y para responder a ella es menester tener algún criterio. El hombre no decide qué es

bueno o qué es malo de un modo arbitrario, improvisando en cada momento. Por el contrario, tiene que tener alguna idea general sobre qué es lo *bueno* y qué es lo *malo*. Evidentemente, estas ideas le son proporcionadas por la sociedad en la cual ha nacido y por la cultura en la cual vive. Ahora bien, provengan de donde provengan estas ideas, lo cierto es que ellas contienen una concepción más o menos general sobre lo que es el hombre y sobre lo que éste debe perseguir en su vida.

Para optar por una posibilidad de un modo racional y responsable hay que tener una idea sobre la cuál es el *bien* general que el hombre tiene que perseguir en su vida, sobre su *fin* último. Sólo así es posible justificar una opción como preferible a la otra. Ciertamente, las ideas sobre estos bienes o fines varían enormemente en cada cultura y en cada etapa histórica. Pero nunca dejan de estar presentes, porque ellas son las que sirven para orientar la actividad diaria de los hombres. Teniendo una idea sobre lo que es el bien del hombre, es posible deducir, desde ahí, *deberes* concretos y normas de acción. Todo deber moral, lejos de ser algo evidente de por sí, es la consecuencia de una determinada concepción de los fines generales de la vida humana.

De este modo, podemos ya entender mejor lo que es la ética: se trata de una *reflexión sobre la praxis humana, en orden a saber cuál es el fin que ésta debe perseguir y cuáles son los deberes y las tareas que se le imponen en cada momento concreto si quiere alcanzar ese fin*. Pero esta reflexión no es fácil. En seguida surgen una enorme cantidad de cuestiones: ¿por qué seguir este fin y no el otro? ¿Por qué preferir estas acciones y no aquéllas otras? ¿Por qué esto es un deber? ¿Cuáles son los verdaderos bienes de la vida humana?

Basta con una observación a las distintas culturas y a las distintas sociedades que encontramos en la historia humana para caer en la cuenta de que los hombres nunca han logrado un acuerdo pleno sobre cuáles son los bienes que deben realmente perseguir y sobre cuáles son los males que deben de evitar. Hay más bien bastantes desacuerdos sobre lo que sea el bien y lo que sea el mal. La tarea del filósofo que reflexiona sobre la moral ha de ser la de tratar de conseguir alguna claridad en este punto. Se trata de *fundamentar la ética*, es decir, de mostrar de un modo seguro cuáles son los auténticos bienes que se le ofrecen al hombre y por qué el deber de seguirlos.

2. Fundamentación general de la ética

Como dijimos, la fundamentación de la ética tiene el objetivo de probar cuáles son los auténticos bienes del hombre y por qué tiene el deber de ajustarse a ellos. Dicho con otros términos, la fundamentación de la ética quiere ser una respuesta al *escepticismo moral*. Por escepticismo moral se entiende la postura de aquellas personas o de aquellos pensadores que dudan de que se pueda demostrar la existencia de unas obligaciones morales válidas para todo el mundo. El escepticismo moral piensa que las normas y los valores morales, es decir, las ideas socialmente vigentes de lo que es bueno y de lo que es malo, son algo meramente casual, un prejuicio de la tradición, o un artilugio para mantener sometidos a los hombres. La moral se ha inventado —piensa el escéptico moral— para hacer que los hombres se comporten de un modo o de otro en una sociedad concreta. Pero hay tantos sistemas morales como culturales. No hay una moral universal, válida para todos los hombres, o si la hay, no la podemos conocer. No podemos llegar a saber ni a demostrar de un modo

racional y accesible para todos cuáles son las normas, las conductas, los comportamientos que se deben seguir. No hay un bien y un mal universales solamente prejuicios que varían con las culturas. El bien, a lo más, es simplemente lo que a cada uno le conviene: cada quien llama bien a lo que le produce placer o comodidad. El escepticismo moral, por tanto, suele ir unido a un fuerte *individualismo*: lo más que hay es una moral individual: cada uno debe hacer lo que convenga a su provecho privado.

Por el contrario, quienes pretenden fundamentar la ética son los que piensan, contra los escépticos morales, que hay unos comportamientos preferibles a otros. Que no toda opción es igualmente válida, sino que se puede sostener que todo hombre, ante una determinada alternativa, *debe* seguir un comportamiento y no otro. El individualismo moral acaba diciendo que lo bueno es lo que conviene a cada hombre. Quienes quieren fundamentar la ética, por el contrario, sostienen que hay pautas de comportamiento universales. Que hay un bien y un mal que son los mismos para todos los individuos. Que matar, por ejemplo, es un mal y no un bien, aunque a una persona individual le convenga el asesinato. Con la fundamentación de la ética pretendemos mostrar cómo, hasta cierto punto al menos, hay la posibilidad de definir un bien y un mal universales. Y a partir de ahí, quienes fundamentan la ética podrán deducir una serie de deberes que los hombres tienen la obligación de cumplir. Frente al individualismo, todo intento de fundar la ética es un intento de mostrar, al menos a grandes rasgos, cuál debe ser la praxis que los hombres deben universalmente seguir. Veamos algunos intentos posibles de fundamentación.

2.1. Fundamentaciones prefilosóficas

Fundamentaciones prefilosóficas son aquellas que recurren a elementos y argumentos tomados de las tradiciones y de la sabiduría popular, tal como ésta aparece en una determinada sociedad. Mientras no surge un saber crítico que pone en duda sistemáticamente las fundamentaciones tradicionales de la ética, el saber moral y sus fundamentaciones gozan de una gran solidez y de una gran extensión en el conjunto de la población. Las fundamentaciones prefilosóficas toman como objeto la moral que un pueblo vive en un momento determinado de su historia.

Dentro del saber popular podemos distinguir una parte dedicada a las prescripciones, a los consejos y a las valoraciones de la conducta humana. Ahora bien, el hombre puede preguntarse en determinado momento: muy bien, esto es lo que debemos de hacer; pero, ¿por qué? En ese momento, el saber popular echa mano de algunos de sus elementos para lograr una fundamentación, para indicar al hombre, a todos los miembros de la sociedad, por qué es mejor comportarse así y no de otro modo.

Un ejemplo puede ser el de la moral que viven los *pueblos latinoamericanos*. Se trata de un conjunto de normas y de valoraciones compartidos por la mayor parte de los miembros de las sociedades americanas y que se fundamenta en alguno de los elementos de las tradiciones de esos mismos pueblos. Así, la moral de estos pueblos puede consistir en la unión de una determinada ética cristiana (en concreto: la propia del catolicismo español) con las tradiciones éticas de los pueblos precolombinos. Es decir, se da una unión de la ética propia del *decálogo* con otras tradiciones y valoraciones morales, las cuales pueden haberse fusionado con la moral que trajeron los conquistadores. Esto da como resultado un conjunto, más o menos coherente, de valores y de normas morales que son aceptados por la mayor parte de la población, incluso por muchos no-creyentes que, como los cristianos,

siguen pensando en la inconveniencia de matar, de mentir, etc., y en la conveniencia, por ejemplo, del matrimonio, del machismo, etc., etc. Son los contenidos de la moral concreta de un pueblo.

Pero hay que fundamentar esos contenidos. Evidentemente, las fundamentaciones pre-filosóficas pueden ser de muchos tipos. Se puede decir, por ejemplo, que algo hay que hacerlo simplemente porque "siempre se ha hecho así." O se puede recurrir a un refrán que, de algún modo, argumente que una determinada conducta es o no recomendable: "dime con quien andas y te diré quien eres;" "quien roba a un ladrón tiene cien años de perdón," etc. Sin embargo, este tipo de argumentaciones no son demasiado convincentes, pues siempre se puede seguir preguntando: "bueno, ¿y por qué?" Es entonces cuando el saber popular suele acudir a contenidos religiosos que pueden prestar un importante servicio a la hora de fundar sólidamente unos determinados contenidos morales. Esta fundamentación religiosa suele ser una *fundamentación basada en la voluntad de Dios*. Es la voluntad divina la que ha decretado, en un determinado momento de la historia, a través de la *revelación*, que los hombres deben seguir determinadas normas de comportamiento. Así, por ejemplo, el decálogo cristiano se funda en una revelación de Dios a Moisés.

Desde un punto de vista filosófico, aún sin afirmar que esta fundamentación sea falsa, es sin duda bastante problemático fundamentar la moral en la existencia de Dios. Para el saber popular esto no causa problemas desde el momento en que esa existencia es algo inmediato, indudable, que no se vive como un problema. Pero para la filosofía, fundar la moral en la voluntad de Dios exige una serie de pasos previos. Habría que demostrar de un modo filosófico, riguroso, que Dios existe. Y esto es algo que no es fácil de hacer, y sobre lo cual no hay mucho acuerdo entre los filósofos. Toda la historia de la filosofía conoce innumerables pruebas y contrapruebas de que Dios existe, sin que se haya logrado nunca una demostración incuestionable. Además de demostrar la existencia de Dios, habría que demostrar por qué Dios quiere esta norma o aquella de un modo también racional y válido para todos los hombres. Y esto es también muy difícil, pues no parece muy accesible para el filósofo el conocimiento de lo que Dios verdaderamente quiere.

Por esto, las fundamentaciones de la ética en la existencia de Dios son, por lo general, propias del saber popular y de muchas religiones, pero no propiamente filosóficas. Ciertamente, algunos filósofos han tratado de derivar la ética de Dios, pero esto, como dijimos, es problemático, pues no todos los hombres aceptan su existencia, y, por lo tanto, tampoco van a poder quedar satisfechos con una ética que se derive de la existencia de un Ser Supremo.

Ello no quiere decir que esta fundamentación prefilosófica sea falsa o inútil. Algo puede no ser demostrable por el filósofo y, sin embargo, ser verdadero. Además, no cabe duda de que la religión ha sido y sigue siendo fuente de inspiración para la actividad ética de muchos hombres y pueblos. Por motivos religiosos, los hombres han seguido preceptos éticos de gran importancia, como los que mandan el amor al prójimo, el servicio a los pobres, etc. Ahora bien, el filósofo no se conforma con una fundamentación religiosa, sino que ha de hallar alguna fundamentación válida y accesible para todos los hombres, sean religiosos o no. Ha de encontrar una fundamentación estrictamente filosófica.

2.2. Fundamentaciones metafísicas

Llamamos fundamentaciones metafísicas de la ética a aquéllas que intentan deducir los principios y las normas morales a partir del conocimiento filosófico de la estructura última de la realidad. A partir de una determinada idea de cómo sea la realidad del mundo y la realidad del hombre se deduce cuál ha de ser, según esa realidad, la conducta moral que el hombre ha de realizar en su vida. Así, por ejemplo, una fundamentación de la moral en la voluntad de Dios, no en términos religiosos, sino a partir de una —supuesta— demostración estricta y concluyente de que Dios existe, sería una fundamentación metafísica de la moral. Esto supone, claro está, que se demuestre también filosóficamente que Dios quiere esto o aquello. En caso contrario, estaríamos todavía ante una fundamentación prefilosófica.

a) **El intelectualismo moral.** Como hemos dicho, esa fundamentación de la moral en la voluntad de Dios es muy difícil para el filósofo. Por eso hay otro tipo de fundamentaciones metafísicas que no recurren directamente a Dios, sino a la realidad del mundo en el cual el hombre vive para deducir de ella el comportamiento que el hombre *debe* seguir. Un ejemplo clásico es la fundamentación de la moral que lleva a cabo *Platón*. Para Platón la realidad se divide en dos reinos distintos y hasta contrapuestos: el llamado *mundo sensible* y el *mundo inteligible*. Para él el mundo sensible está compuesto por las cosas que nos encontramos en nuestra vida práctica cotidiana. El mundo inteligible, por el contrario, es el mundo de las ideas, el mundo de las formas puras que descubrimos mediante nuestra inteligencia. Para Platón es claro que la prioridad le corresponde al mundo inteligible: mientras que el mundo sensible es variable y caduco, el mundo inteligible es inmóvil y eterno. Es más, el mundo sensible está hecho según la medida y según los criterios del mundo inteligible: las ideas han sido el modelo del mundo sensible; así, por ejemplo, los hombres sensibles que conocemos no son más que una realización de la idea eterna del hombre. El mundo de las ideas es un mundo eterno y perfecto, mientras que las cosas sensibles no son más que sombras de ese mundo.

Esta distinción entre mundo sensible e inteligible le sirve a Platón para su fundamentación de la ética. Entre las ideas que hay en el mundo inteligible, una de ellas está situada a la cabeza: la idea de bien. Se trata de la idea Superior, a la cual están subordinadas todas las demás, pues todas las ideas, de un modo u otro, participan en la *idea de Bien*. La idea de Bien tiene algo así como una fuerza de atracción sobre los hombres, especialmente sobre los hombres sabios. Para Platón, el verdadero destino y la verdadera felicidad del hombre están en la *contemplación* de las ideas. La virtud del hombre es la virtud del *sabio*: el desocuparse de las tareas del mundo sensible para poder así dedicarse a la contemplación, a la ascensión lenta y difícil hacia las ideas eternas. Cuando el hombre llega al mundo de las ideas, comienza su verdadera vida y su verdadera salvación de las cadenas del mundo sensible. En esta marcha hacia el mundo de las ideas, el sabio siente una especie de atracción, de "ímpetu ardiente" por llegar a ellas. En el fondo, se trata de la atracción que en el hombre despierta la idea de Bien, la superior a todas, que actúa como motor de los impulsos humanos hacia ella.

La ética, por tanto, se fundamenta en el mundo de las ideas, más concretamente, en la idea de Bien. La vida moral del hombre, el bien que debe perseguir, es por tanto una idea. La vida auténticamente moral es la vida contemplativa, la vida del sabio que se desprende

del mundo sensible y se dirige hacia las alturas del mundo inteligible, donde va a hallar el verdadero bien del hombre y la verdadera vida. Los impulsos sensibles, las atracciones del mundo corporal son para Platón fuentes de sometimiento y de esclavitud. Por el contrario, la vida intelectual, la vida teórica de contemplación son el verdadero bien moral.

En Platón hay un enorme *intelectualismo moral*: la bondad y la sabiduría se identifican: el hombre es bueno en la medida en que contempla teóricamente las ideas. La moral es una actividad intelectual. Para Platón no es posible que un hombre sea sabio y que no sea bueno: la verdadera sabiduría, es decir, el conocimiento de las ideas eternas es al mismo tiempo la participación en ellas. Conocer la idea de Bien y ser bueno son una misma cosa. (Véase 4.2.)

b) El eudemonismo. La fundamentación platónica de la moral, como hemos visto, descansa sobre una metafísica enormemente idealista: los motivos de la acción moral están situados en un mundo de ideas del mundo sensible. El mundo inteligible o mundo de las ideas es el fundamento último de la actividad del hombre. Un discípulo de Platón, *Aristóteles*, fue el primer crítico importante del idealismo ético de su maestro. Para Aristóteles no es lícito buscar el fundamento de la ética en un mundo distinto del mundo natural sensible en el cual nos encontramos. Y es que, para él, no hay ideas separadas de las cosas. No hay un mundo inteligible distinto del mundo sensible. Si se quieren buscar las ideas, hay que buscarlas en las *formas del mundo natural sensible*. Las cosas reales, como vimos, son para él la unión de materia y forma, y la forma no es otra cosa que la idea encarnada en la materia. Pues bien, la fundamentación de la ética habrá de partir, por ello, no de un Bien abstracto y separado del mundo sensible y material, sino de los bienes reales, *naturales*, que se presentan en la vida humana.

Aristóteles observa cómo todas las cosas, *por naturaleza*, tienden hacia un *fin*. Es más, decimos que una cosa es *buen*a cuando realiza su fin natural. Así, por ejemplo, un arpa es buena cuando sirve para su fin natural, es decir, producir buena música. Del mismo modo, un caballo es bueno cuando sirve para su fin, para el fin que tiene por naturaleza, que es el de transportar hombres y cargas. La bondad de cada cosa viene dada por la aptitud que tiene para realizar su fin específico. De este modo, si queremos saber cuál es el bien real y concreto del hombre, tendremos que averiguar cuál es el fin que los hombres persiguen en su vida. ¿Y qué es lo que buscan como el fin de sus vidas? Para Aristóteles no es otra cosa que la *felicidad*.

El verdadero fin del hombre es la felicidad. Por ello, dirá Aristóteles, un hombre es bueno cuando realiza su felicidad, cuando es feliz. En la mentalidad de Aristóteles, por lo tanto, *bondad y felicidad se identifican*, no son dos cosas distintas, sino una misma: el hombre bueno, honrado, es feliz, y el hombre feliz es honrado. Por eso, la ética de Aristóteles es una ética *eudemonista* (del griego *eudaimonía* = felicidad), es decir, una ética que funda el bien del hombre en la felicidad: la felicidad es el principio fundamentador de su moral.

Con esto ya nos hemos separado enormemente de Platón: el bien del hombre no está en el mundo de las ideas, sino en su felicidad. Ahora bien, para entender correctamente a Aristóteles es menester definir qué es lo que entiende concretamente por felicidad. Para Aristóteles, en primer lugar, la felicidad no se identifica con el *placer*. Si pusiésemos el fin de nuestra vida en el placer piensa él, si pensásemos que la felicidad no es más que el mayor gozo posible, seríamos como los animales. Habría que llamar feliz y honrado al buey que

encuentra su dicha en hartarse de alimento en un campo de guisantes. Pero para Aristóteles la búsqueda del placer no hace al hombre feliz, sino más bien puede hacerle desdichado. Y es que el placer no es la felicidad ni la causa de la felicidad. A lo más, piensa Aristóteles, un acompañante de la misma. El hombre feliz encuentra placer en todo, pero no es feliz por encontrar placer, sino al contrario: la felicidad es anterior al placer, es algo más radical y más profundo que cualquier placer sensible. Lo mismo puede decirse de los *honores*: la felicidad no consiste en recibir honores. Al contrario, estos son un acompañante de la felicidad: el hombre bueno y feliz es un hombre honrado por los demás, pero el honor es siempre una consecuencia, y no una causa de la auténtica felicidad. Unos honores que no se basasen en la felicidad serían un mero placer pasajero, pero tendrían poco que ver con el auténtico bien moral del hombre.

Entonces, si la felicidad no consiste ni en el honor ni en el placer, ¿cómo se puede definir la felicidad? Para Aristóteles la respuesta no puede ser otra que la *naturaleza* humana. Se trata, según él, de atender a lo que el hombre es, a su verdadera realidad, y solamente así podremos saber dónde halla el hombre la felicidad. Y para Aristóteles la respuesta es sencilla: una simple observación de la realidad humana que nos muestra que la naturaleza del hombre se diferencia en un punto fundamental de la naturaleza del animal: en que posee *lógos*, *razón*. El hombre es un animal racional. Su felicidad, por eso, no está en los placeres sensibles, pues eso es algo propio de la naturaleza animal. La felicidad del hombre está en la realización de su *naturaleza* racional. Este es su verdadero fin. Por tanto, la felicidad no es otra cosa que la actividad teórica. En ella es donde el hombre realiza el supremo fin de su naturaleza, y por lo tanto, donde realiza su verdadera bondad.

Evidentemente, no es posible realizar este fin del hombre, es decir, el ejercicio de la razón, si no se dispone de unas condiciones mínimas de vida y de unos bienes exteriores que aseguran el poder dedicarse a la actividad teórica: es necesario tener salud, familia, bienes materiales, amigos... Todas estas son condiciones de la felicidad, medios necesarios para asegurarla. Pero la felicidad plena solamente se alcanza cuando el hombre puede dedicarse a su fin auténtico, a aquello para lo que está dotado por naturaleza: la actividad racional, el pensamiento. (Véase 4.3.)

c) **Insuficiencias.** De este modo, tenemos que Aristóteles ha superado en buena medida el idealismo moral de Platón: el bien del hombre no se sitúa en un mundo de ideas separado del mundo presente, sino en su propia naturaleza. Sin embargo, con Platón sigue compartiendo su profundo intelectualismo moral: el bien y la felicidad del hombre consisten en el ejercicio de la razón. El hombre sabio es, al mismo tiempo, el hombre honrado y feliz. Esto supone, sin duda, una defensa de sus propios intereses como miembros de la élite intelectual de su época y, al mismo tiempo, un canto de alabanza a las clases aristocráticas que eran las que de hecho podían dedicarse a esta actividad teórica. La ética de Platón y de Aristóteles es, en buena medida, una ética aristocrática.

Pero la principal insuficiencia en la fundamentación de la ética que llevan a cabo estos dos autores estriba en el carácter *metafísico* de su fundamentación. Es decir, tanto la ética de Platón como la de Aristóteles suponen una idea previa de lo que sea la naturaleza y de lo que sea el hombre. La fundamentación de Platón solamente se sostiene a partir de una determinada concepción de la realidad, según la cual ésta parece dividida en un mundo sensible y un mundo inteligible y verdadero. La fundamentación de Aristóteles supone una idea muy concreta de las conductas y las tareas que se han de derivar de la naturaleza

humana: el hombre es un ser dotado de razón, y esto determina que su perfección y su felicidad consista justamente en el uso de la misma, es decir, en la teoría.

Sin embargo, hoy día no solamente es muy cuestionable el *dualismo* de Platón, sino la idea de *naturaleza* humana que maneja Aristóteles. Sin duda, se pueden encontrar muchas diferencias estructurales entre el hombre y el resto de los animales. Pero es difícil derivar de ahí cuál ha de ser el comportamiento que el hombre ha de seguir en su vida. Lo propio de la naturaleza humana, como vimos en su momento, no es tanto la *razón* como la *inteligencia*, es decir, la *apertura* a lo real. Mientras que el animal está determinado por naturaleza, es decir, por sus estímulos-respuestas a seguir una determinada conducta en su vida, lo propio del hombre es justamente la debilidad del sistema instintual y, por ello, su no determinación a una tarea o actividad concreta. Si lo propio del hombre fuese la racionalidad, quizás su actividad propia debiese ser la racional. Pero no es así; lo característico de la especie humana es su apertura sentiente a la realidad. Y en virtud de esta apertura el hombre puede dedicarse a multitud de tareas distintas: observando las distintas culturas comprobamos cómo la naturaleza biológica del hombre no le impone un comportamiento concreto, sino que lo deja abierto a organizar socialmente su praxis en modos muy diversos y variables a lo largo de la historia. No se puede apelar a la *naturaleza* para decidir cuál ha de ser el comportamiento que el hombre deba seguir en su vida o cuál sea su bien y su felicidad.

La insuficiencia de estos planteamientos metafísicos y naturalistas ha llevado a muchos filósofos a intentar otro tipo de fundamentaciones de la ética: las fundamentaciones subjetivas.

2.3. Fundamentación subjetivista

Las fundamentaciones subjetivistas de la moral son aquellas que niegan la necesidad de todo conocimiento de la realidad o de la naturaleza del hombre para asentar la moral, afirmando que la única fuente de la misma se sitúa en la *conciencia* subjetiva del hombre. Cuál sea la conducta que el hombre ha de seguir, cuáles sean sus deberes, qué sea lo bueno y qué sea lo malo, todo esto será algo que el hombre descubrirá mediante el mero análisis de su subjetividad. Analizando la propia conciencia, el sujeto hallará las normas que debe seguir en su praxis para que ésta sea una praxis moralmente correcta. La conciencia se convierte así en principio y criterio de moralidad. Es moral, se dice, el que actúa según su conciencia; es inmoral el que actúa en contra de su conciencia. En el subjetivismo, la conciencia es el criterio último y decisivo de moralidad.

a) El *hedonismo* y el *utilitarismo*. Un modo típicamente subjetivista de plantear la fundamentación de la ética es el propio del *hedonismo* (del griego *hedoné*, placer). Para el hedonista, el problema de decidir filosóficamente qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es lo que el hombre debe buscar y qué es lo que debe evitar, se resuelve de un modo muy simple: mediante el estudio de las sensaciones y los sentimientos que cada cosa o cada acción producen en mí. ¿Qué es lo bueno? Lo que produce en mí una sensación de *agrado*. ¿Qué es lo malo? Lo que me causa disgusto o *dolor*. De este modo, la conciencia subjetiva del hombre es la que se convierte en fuente de criterio último. Pero no se trata de una conciencia abstracta, sino de la sensibilidad concreta del sujeto. La pregunta por lo bueno y por lo malo se traduce en una pregunta por el efecto que me produce placer y lo malo es aquello que me causa dolor. Placer y dolor, dos sensaciones de mi subjetividad, son las dos

piedras sobre las cuales se ha de construir el edificio de la ética.

El hedonismo no significa siempre un canto a las inclinaciones y a los placeres más bajos del hombre. Así, por ejemplo, uno de los grandes filósofos hedonistas, el griego Epicuro, entendía que el placer que equivale al bien del hombre no es cualquier tipo de placer. Los placeres groseros, pensaba no traen la felicidad, sino más bien son causas de disgustos y de preocupaciones. El verdadero placer es el placer suave, moderado y continuo. Se trata, por ello, de una alabanza a los placeres más refinados, como son los que produce la amistad, el arte, el diálogo, etc. Es más, para Epicuro no había placer más valioso que el que se experimenta al hacer el bien a los demás. La satisfacción, el contento con uno mismo que el hombre experimenta al hacer un favor o un bien a otra persona era, según Epicuro, el más auténtico placer que el ser humano puede encontrar en su vida. Más que de placeres puramente sensibles, se podría hablar casi de placeres *espirituales*, aunque por supuesto Epicuro no admite más realidad que la corpórea y material. En definitiva, hay que subrayar que el hedonismo, más que un canto a cualquier tipo de placer, lo que significa es ante todo la afirmación de la sensibilidad *individual* como criterio moral último. ¿Cómo saber lo que es el bien? La respuesta del hedonista es solamente una: preguntárselo a la sensibilidad; lo que produce satisfacción es lo que debemos llamar el bien y lo que cause dolor es lo malo.

No cabe duda de que el hedonismo significa un fuerte individualismo. Según la moral hedonista, cada hombre habría de actuar según sus inclinaciones al placer, despreciando o no teniendo en cuenta para nada al resto de los humanos; mejor dicho, teniéndolos solamente en cuenta en cuanto fuentes de placer, en cuanto me puedan proporcionar un placer individual. Ahora bien, esto es enormemente ambiguo y hasta peligroso. Alguien puede decir que a él lo que le causa placer es el crimen y el asesinato. Para él, el bien sería, por lo tanto, cometer todos los crímenes necesarios para obtener el placer que busca.

Para salir al paso de estas objeciones y evitar un individualismo tan fuerte, algunos hedonistas modernos han formulado una variante del mismo: el *utilitarismo*. Se puede decir que el utilitarismo es un hedonismo socialmente organizado. Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo, un filósofo británico del siglo XIX, definió el principio básico de su teoría como la "búsqueda del mayor placer para el mayor número de personas." De este modo, el criterio del bien ya no es la mera sensibilidad individual de un sujeto aislado, sino la sensibilidad individual del mayor número de personas. Así, para saber si un acto es bueno o malo, se ha de hacer un mero cálculo matemático: se suman los placeres recibidos por todas las personas que han tenido relación con ese acto y se restan los sufrimientos causados. De este modo, se evita la objeción a la cual nos referíamos antes: por mucho que alguien encuentre placer en el crimen, siempre serán mayores los sufrimientos que causa que el placer obtenido. Por ello, el crimen es moralmente condenable.

El utilitarismo tiene, pues, el valor de haber socializado el hedonismo: lo que cuenta ya no es mi placer individual, sino la suma de placeres del mayor número de personas. Ahora bien, el utilitarismo sigue fundamentando la moral en términos enormemente individuales y subjetivos. Su socialización del placer es una socialización montada sobre una concepción típicamente individualista y liberal: la sociedad es una mera suma de individuos aislados, y por lo tanto el bien es una mera suma de placeres aislados. El utilitarismo olvida que la sociedad es una *estructura*, y que como estructura impone unos cauces concretos a las tareas prácticas de los individuos: no es posible cualquier bien ni cualquier

placer, sino que éstos ya están estructurados socialmente antes de toda valoración. Pero, además, fundamentar el bien en el placer individual, por más que sea un placer individual de la mayoría, y no el propio, es algo harto problemático. Para Bentham es necesaria una operación matemática que determine los placeres y los sufrimientos causados por cada acción. Pero el problema estriba en que este cálculo es casi imposible de hacer, y en todo caso habría de hacerse siempre *después* de actuar, siendo imposible, antes de la acción, saber con exactitud qué cantidades de placer y de sufrimiento se van a producir. Y es que la sensibilidad individual es algo muy ambiguo y variable: lo que a unos produce placer puede producir dolor a otros, los objetos que causan placer cambian a lo largo del tiempo y de la vida. Cada individuo encuentra su placer en objetos muy distintos. Por ello, el criterio del placer individual, ya se entienda de un modo hedonista o utilitarista, es enormemente problemático, pues no es posible un criterio universal sobre el mismo. (Véase 4.7.)

b) **La fundamentación kantiana.** La filosofía moral de Kant, pensador alemán del siglo XVIII, se propone justamente superar estos problemas planteados por el individualismo hedonista. Para él, la fundamentación de la ética ha de anclarse también en algún principio subjetivo, que el hombre pueda descubrir en su conciencia. Sin embargo, para Kant, el criterio moral *no* puede residir en la sensibilidad, sino en la razón.

La idea de Kant es la siguiente. La búsqueda del placer (Epicuro) es algo que se funda, en definitiva, sobre la sensibilidad individual de cada persona, sobre sus inclinaciones. Y estas inclinaciones no nos definen lo que es el bien, lo que es verdaderamente moral, sino que más bien nos muestran a un hombre egoísta: quien actúa siguiendo los criterios que le impone su sensibilidad, su placer, no es un hombre moralmente bueno, sino que es un hombre egoísta, incapaz de actuar teniendo en cuenta a los demás. Es más, para Kant la sensibilidad es causa de placer, pero también de esclavitud. El hombre que actúa por placer es un hombre que no decide por sí mismo, mediante el uso de su razón, qué es lo bueno y qué es lo malo, sino que es un hombre sometido a sus instintos, sometido a inclinaciones naturales y no al juicio recto de la razón. La sensibilidad, para Kant, equivale a esclavitud, mientras que el uso de la razón significa para él *libertad*. Un hombre libre es un hombre capaz de regirse por su razón y no por sus inclinaciones sensibles al placer.

La fundamentación kantiana de la moral va a ser, por tanto, una fundamentación basada en la razón. Para Kant, la moral es un *hecho de razón*, es decir, es algo que se presenta al ser racional como una obligación ineludible, que trata de imponerse y de triunfar sobre las inclinaciones egoístas al placer que me presenta la sensibilidad. Ahora bien, la razón, a diferencia de la sensibilidad, no me presenta unos contenidos concretos para mi actuación. La sensibilidad me atrae hacia este objeto o hacia este otro, me presenta objetivos concretos, fuentes posibles de placer. En cambio, la razón no me da un objeto o un contenido para perseguir, sino solamente *criterios*. Y los criterios racionales son para Kant *criterios universales*. La sensibilidad, mi inclinación, me dice siempre "haz esto" (come, bebe, aprópate de tal o cual cosa). La razón solamente me dice una cosa: *actúa siempre por criterios universales*.

Veamos más despacio en qué consiste este mandato de la razón. Para Kant se trata, ante todo, de un *imperativo categórico*, es decir, de algo que me manda absolutamente. No se trata de hacer algo con vistas a un *fin*, por ejemplo cuando hago algo *para* conseguir un beneficio propio o un beneficio para un grupo de personas. No; se trata de una actuación que no persigue ningún interés particular ni busca la realización de ningún fin. La conducta

moral, para Kant, es una conducta desinteresada. No se actúa con vistas a un logro concreto, sino que se actúa puramente *por el deber*. ¿Y cuál es este deber que la razón me impone? El de actuar siempre *por criterios universalizables*. Es decir, para que una acción sea una acción que Kant pueda considerar moralmente buena, debe cumplir con la siguiente condición: que el criterio por el cual yo actúo sea un criterio que pueda pretender que valga universalmente para todos los hombres. Así, por ejemplo, se me presenta la posibilidad de robar un objeto. La actuación moralmente válida será aquella que pueda pretender que sea universal. Es decir, ¿puedo pretender que, en la misma circunstancia, todos roben? ¿O el robar ese objeto es solamente fruto de mi inclinación hacia él, pero no una actuación que yo pueda presentar como universalizable? Yo no puedo desear que todos los hombres, en la misma circunstancia, hagan lo mismo y roben.

La razón, en cierto modo, libera a Kant del individualismo. El criterio de la actuación moral ya no es la inclinación subjetiva y empírica de cada uno, sino una *norma universal*. La ética ya no se fundamenta en las sensibilidades individuales de los sujetos, sino sobre una razón que Kant considera como universal. El placer sensible ya no decide lo que es bueno o malo. Quien decide qué es lo bueno y qué es lo malo es la razón práctica. El imperativo categórico, que me impone el deber de actuar según criterios que fueran válidos para todos los hombres, es quien decide sobre el bien de una acción. El hombre que actúa moralmente es, para Kant, quien actúa racionalmente, es decir, quien se ha librado de las inclinaciones egoístas de su sensibilidad y actúa según criterios válidos universalmente para todos los hombres: todos, en la misma circunstancia, deberían hacer lo mismo si no se dejan guiar por su egoísmo o por su placer individual. El hombre no es libre cuando puede hacer lo que le indica su inclinación al placer; al contrario, en eso no se distingue de cualquier animal. La verdadera libertad es la que hace al hombre un ser universal, que actúa por criterios válidos para todos los demás hombres, y no por sus propios criterios egoístas.

Por ello, la ética de Kant es inseparable de la *utopía*. Al pedir Kant a todos los hombres que actúen por criterios universales, en el fondo está pidiendo la superación del conflicto y de la *irracionalidad* en la historia. Para Kant el dolor y la explotación tienen su origen en que los hombres, guiados por intereses egoístas, no dudan en someter y dominar a otros. Pero la actuación por criterios universales supondría, para Kant, la fundación de un "reino de los fines en sí," esto es, de una humanidad reconciliada donde la actuación de cada uno libre ya de egoísmo, se armonizase con la actuación de un conjunto de seres racionales morales.

Esta idea para Kant es meramente utópica. La realidad es que el hombre está continuamente atraído por las inclinaciones sensibles, es decir, por el *mal radical* de su naturaleza, y ese reino de los fines no expresa más que un criterio, un ideal según el cual nos debemos comportar, pero no una tarea a realizar en la historia: la realidad sensible y egoísta del hombre lo hace imposible.

El gran valor de la filosofía moral de Kant estriba en su superación del individualismo y del subjetivismo propio de los hedonistas. Para Kant, una actuación moral no es una actuación según criterios personales de placer, sino según criterios racionales universales. Sin embargo, la filosofía de Kant aún adolece de un fuerte idealismo: el rechazo del individualismo hedonista está unido en él a un rechazo a la sensibilidad humana como fuente de moral. No es la sensibilidad, sino la razón la base de la verdadera moral. De este modo,

sensibilidad y razón se convierten en dos facultades humanas no solamente separadas, sino *contrapuestas*. Y la moralidad solamente se consigue, en Kant, en virtud de la negación de la sensibilidad.

El hombre, según Kant, solamente es libre cuando se libera de la sensibilidad. Por eso se ve obligado a situar la moralidad no en el reino sensible sino en el mundo inteligible, como Platón: en el mundo de la razón. Pero, claro, se trata de una razón separada de la realidad, de una razón "pura" sin contaminación sensible, sin inclinación de ningún tipo. Por ello, al divorciarse de la sensibilidad, su proyecto moral se divorcia también de la realidad: la plenitud de la moralidad humana solamente es posible en un *reino de los fines*, en una *utopía* no realizable en el mundo sensible. La moral kantiana no tiene una realización histórica, sino que es puramente ideal. El haberse separado de la sensibilidad le ha costado a Kant un precio muy alto: su filosofía moral puede expresar el *ideal* de un comportamiento o de una praxis universal, pero es ciega respecto a la realización del ideal en la historia concreta de los hombres. (Véase 4.8.)

2.4. Ética y praxis histórica

a) **Sensibilidad activa.** En el fondo, el problema de la ética subjetivista, tanto en su forma hedonista (Epicuro) como en su forma racionalista (Kant), es su ceguera para captar el carácter activo de la sensibilidad. Cuando se piensa en la sensibilidad se la considera, como los hedonistas, algo *pasivo*, una pura receptividad de datos sensibles que producen sentimientos de placer o de dolor. Cuando se quiere pensar en el carácter activo del hombre, se sitúa esta actividad en la razón; pero entonces se convierte en una actividad separada de las circunstancias sensibles concretas, una actividad *puramente* racional, que encuentra todo su sentido en ella misma. Por eso Kant no atiende a las circunstancias de la acción ni al carácter histórico de la misma: se piensa que la razón es algo universal, idéntico siempre en todos los hombres, en todas las culturas y en todas las épocas, no sometido al influjo de las situaciones y de los cambios que suceden en el mundo real. De ahí la ilusión de un reino de los fines en sí, fuera de la historia.

Para la filosofía de la praxis es sin duda muy importante, con Kant, atender al carácter activo del hombre. Evidentemente, el hombre que simplemente se gufa por lo que le causa placer o dolor no es un hombre libre, es un hombre totalmente determinado por sus inclinaciones y por las condiciones externas. Es un ser pasivo, que no es dueño de sí mismo, que está alienado en las circunstancias. Para la filosofía es muy importante insistir en que el hombre no es solamente un producto pasivo de lo que lo rodea, sino una realidad activa, que transforma el mundo y las circunstancias concretas mediante su actividad práctica. Lo que sucede es que, para la filosofía de la praxis, el carácter activo del hombre no reside *primariamente* en la razón. Si la razón es activa y dinámica, lo es porque ya lo es la *sensibilidad*, es decir, porque el sentir humano ya está en *interrelación dinámica* con el mundo.

El error del subjetivismo no está tanto en haber considerado solamente el aspecto subjetivo de la moral, sino en que no ha podido ir más allá de este aspecto por haber pensado la sensibilidad como pasividad. En cambio, el pensar al hombre como un ser activo tiene una consecuencia inmediata: la fundamentación de la moral no puede hacerse exclusivamente en base al sujeto, sino desde la relación práctica y sensible entre sujeto y mundo, entre hombre y naturaleza, entre hombre y circunstancia.

Esta *dialéctica* entre hombre y mundo tiene, como sabemos dos dimensiones fundamentales. En primer lugar, el hombre siendo determinado por la naturaleza, es también el ser que la crea y la transforma. No existe un "hombre en sí" ni tampoco una "naturaleza en sí," sino una *respectividad* constitutiva de hombre y realidad, una interrelación en la cual el hombre y la naturaleza llegan a ser lo que son actualmente. El hombre se hace a sí mismo en el trato práctico con el mundo natural en el cual vive y al cual pertenece. Pero, en segundo lugar, este hombre no es un hombre abstracto, sino el *género humano*: es decir, una especie biológica y unas relaciones sociales que estructuran en diversos modos la actividad de cada hombre individual concreto. Ahora bien, la sociedad y el hombre concreto se hallan también en interacción dialéctica: el hombre es el producto de la estructuración concreta de la sociedad en la cual vive, pero esta sociedad no es nada fuera de los hombres reales de carne y hueso. El individuo es un producto social, pero la sociedad se construye y se *transforma* prácticamente por los individuos que pertenecen a ella. Evidentemente, ambas dimensiones del hombre (naturaleza y sociedad) no son independientes, sino que se determinan también mutuamente: una determinada forma de relación con la naturaleza impone una cierta estructuración social, pero sin una determinada estructuración social no se puede llegar a alcanzar una nueva forma de relación con la naturaleza.

Sobre estas estructuras se monta justamente la historia, como hemos visto. La historia del género humano es la historia de los distintos modos sociales de organizar la relación humana con la naturaleza. El dinamismo de la historia es justamente la transformación y cambio de estas estructuras. Ahora bien, esta transformación y cambio, como hemos visto, solamente se realizan a partir de las *posibilidades* concretas que ofrecen las estructuras precedentes. Las estructuras tienen leyes propias, que no siempre dependen ni mucho menos de la voluntad de los hombres. Pero, al mismo tiempo, estas estructuras ofrecen posibilidades reales a los hombres para aprovecharlas y transformarlas en determinadas direcciones. Las posibilidades expresan justamente esta interacción entre hombre y naturaleza, entre hombre y circunstancia social, que hemos denominado "libertad concreta." La historia es por ello un dinamismo de posibilitación.

b) **Moral concreta.** Todo esto es muy importante en orden a la fundamentación de la ética. La cuestión estriba en lo siguiente: el campo de la ética no es sin más el mundo de mi sensibilidad, como pretende el hedonista, ni es tampoco el mundo de una razón absolutamente libre, como piensa Kant. La ética solamente se refiere a la libertad concreta del hombre, a sus posibilidades reales, a lo que el hombre concreto *puede* efectivamente realizar. El campo de la ética no es el campo ilimitado de la razón, sino el *campo de las posibilidades reales* que la historia le ofrece al ser humano. Y esto es muy importante, pues evita la pretensión de realizar valoraciones morales en abstracto, comparando simplemente principios o criterios generales. Solo es susceptible de una valoración ética, es decir, de ser juzgado como bueno o malo, aquello que es efectivamente posible para el hombre. Lo demás cae dentro de los estudios sociales y científicos sobre el hombre y sobre la historia, pero no en el campo de la ética. No se puede acusar sin más, por ejemplo, a un hombre de la antigüedad de "esclavista," dado que no estaba en las posibilidades suyas ni en las de su sociedad concebir otro tipo de organización social. Solamente cuando es posible para una sociedad lograr una mayor igualdad y, de hecho, no lo hace, se la puede condenar como inmoral. Del mismo modo, un individuo que no tenga, debido a un problema psicológico grave, más que una única conducta posible, no puede ser condenado moralmente, pues a su libertad concreta no se le abren posibilidades, sino que su compor-

tamiento está totalmente determinado.

Evidentemente, pocas veces se da el caso de que al hombre no se le ofrezca más que una alternativa en su vida. Siempre hay la posibilidad, al menos, de negarse a actuar. Pero, sean muchas o pocas las posibilidades reales y concretas, es importante saber cuáles son éstas antes de hacer juicio moral alguno. Por eso es menester que el filósofo ético conozca suficientemente las ciencias sociales y humanas que tienen relación con la conducta del hombre: un juicio moral solamente tendrá aplicación en la medida en que parta de las posibilidades reales que tiene un hombre o una sociedad. En caso contrario, nos estaremos limitando a juicios abstractos y a construcciones racionales que poco tienen que ver con la libertad concreta y real del hombre. (Véase 4.1. y 4.10.)

2.5. Fundamentación de criterios prácticos

Con lo que llevamos dicho aquí no hemos fundamentado la ética. Solamente hemos puesto los límites sobre los cuales debe operar toda fundamentación que no desprecie la vida práctica real del hombre. Si el hombre es un ser en interrelación con su mundo natural y humano, toda fundamentación de la práctica correcta que el hombre debe seguir ha de partir de las posibilidades reales que la historia le ofrece. Se podría pensar que esto significa un *relativismo* moral; pero no es así. El relativismo afirma la imposibilidad de hallar normas morales universales: éstas dependen de cada cultura concreta o de cada hombre concreto: la moral es cuestión de opción, arbitraria. No se pueden, para el relativista moral, hallar los valores que en cada época se deben fomentar ni definir cuál es el bien que el hombre debe perseguir en su vida. Sin embargo, no es eso lo que se afirma aquí. Lo que sostenemos no es un puro relativismo, sino la *relatividad* de las normas morales a la historia de los hombres. Pero esto no significa un relativismo moral *absoluto*. El relativismo en el fondo equivale a un escepticismo moral, es decir, a la imposibilidad de fundamentar un tipo de criterio o de valor moral. Y esto es errado. Sí es posible, en cada época y en cada momento histórico, decidir de algún modo qué posibilidades son las preferibles.

El problema de la fundamentación de la ética se nos convierte, por lo tanto, en el problema de encontrar unos criterios que indiquen qué posibilidad, de entre las varias que se le pueden ofrecer al hombre, es la que se debe elegir. Fuera de las posibilidades, como hemos visto, no hay propiamente ética. Pero entre las distintas posibilidades concretas hay que fundamentar de algún modo cuáles son las preferibles y en virtud de qué criterios. Lo que aquí haremos, claro está, no es una enumeración ni una lista jerárquica de las posibilidades que se han de elegir antes que otras. Esta tarea sería interminable y nos perdería en una *casuística* de problemas morales concretos. Por lo tanto, es preferible preguntarse, no por las posibilidades concretas que hemos de elegir, sino por los criterios que nos han de servir a la hora de justificar la elección de una posibilidad sobre las otras.

a) **Dominio sobre la naturaleza.** ¿Cómo determinar estos criterios? Evidentemente, no se puede recurrir, como hacían los metafísicos, a la "naturaleza" humana o a algún carácter de la realidad que imponga al hombre una determinada conducta. Como vimos en su momento, lo característico del hombre en el reino biológico no es que, por naturaleza, deba hacer esto o lo otro; es decir, que determinada moral sea la moral "natural" del hombre. Por el contrario, lo propio de la realidad humana es su indeterminación, la apertura de sus instintos y la posibilidad, de ahí derivada, de organizar autónomamente la naturaleza

externa y su propia naturaleza. El hombre es una realidad activa, transformadora de la naturaleza exterior y de la naturaleza propia. No se puede, por ello, deducir la moral a partir de supuestas "leyes naturales," pues justamente el hombre es el animal que menos leyes naturales posee. El hombre puede vivir en cualquier lugar del planeta, aparearse en cualquier época del año, adaptarse a las más diversas culturas y conductas. El hombre puede ser monógamo, polígamo o célibe. Puede ser héroe o genocida, artista o militar. Y ninguna de estas conductas le viene impuesta por naturaleza: su naturaleza, por el contrario, es abierta a las más diversas formas y comportamientos y a los más diversos valores morales.

Sin embargo, si la *naturaleza* no es, en el caso del hombre, fuente de criterios que orientan su conducta moral, no sucede lo mismo si consideramos la conducta del hombre desde el punto de vista del carácter dialéctico de lo real en su totalidad: como hemos visto, no existe "el hombre" en abstracto, sino la interrelación constitutiva entre hombre y naturaleza, en la cual ambos cobran su realidad y su estructura definitiva. Del mismo modo, el hombre que está estructuralmente vinculado a la naturaleza no es otro que el género humano, el hombre en cuanto especie que organiza socialmente su actividad práctica. Pues bien, como sabemos, se trata de una estructura unitaria: la actividad social del hombre es, al mismo tiempo, actividad transformadora de la naturaleza. Si la actividad social es económica, sociopolítica e ideológica, se puede decir que el hombre transforma económica, sociopolítica e ideológicamente la naturaleza. Evidentemente, en una estructura no hay notas económicas separadas de las demás: la economía es inseparable de su organización institucional y del aparato ideológico que la acompaña. Pues bien, en estas estructuras se puede hablar de un proceso histórico, como hemos visto en su momento. Las posibilidades que cada época posee suponen las posibilidades que la historia anterior se ha apropiado. Y en cada una de las dimensiones de estas estructuras se puede hablar de una evolución ascendente de la humanidad.

Desde el punto de vista del dominio del hombre sobre la naturaleza encontramos inmediatamente un progreso ascendente en la historia. Las distintas épocas por las que el hombre ha pasado muestran un avance en las posibilidades humanas de defenderse respecto de las inclemencias del mundo natural y de aumentar su control sobre el mismo. El hombre se hace cada vez más dueño de la naturaleza externa y de su propia naturaleza, conociendo las estructuras fundamentales del mundo que lo rodea y el modo de usarlas y de transformarlas en su propio provecho. El avance casi incontenible de la ciencia y de la técnica a lo largo de la historia de la humanidad muestran un continuo crecimiento en las posibilidades de defender, conservar, desarrollar, prolongar y mejorar la vida de la especie humana en el universo.

Y aquí podemos encontrar fácilmente un criterio moral: en la actividad humana socialmente organizada de denominar la naturaleza son preferibles aquellas posibilidades que conduzcan a un mejor aprovechamiento de la naturaleza en beneficio de la especie humana. Son inmorales, por el contrario, las opciones que desprecien estas posibilidades de dominio y control, o las posibilidades que conduzcan a una destrucción de la interacción armoniosa entre hombre y naturaleza, entregando el destino de la humanidad a fuerzas ciegas que no puede controlar.

Así, por ejemplo, el hombre tiene actualmente la posibilidad técnica de eliminar el hambre sobre el planeta o de hacer desaparecer, en poco tiempo, una gran parte de las

enfermedades que aquejan a muchos pueblos del tercer mundo. No hacerlo es un síntoma claro de que la praxis humana no es moralmente correcta, es decir, no se apropia de las posibilidades que tiene a su alcance para ejercer un control armonioso sobre la naturaleza que vaya en beneficio de la especie humana en su totalidad.

Sin embargo, el que los hombres no realicen sus posibilidades de un control sobre la naturaleza, provechoso para la especie, puede no ser una responsabilidad humana individual. Es decir, no se trata de un problema de decisiones moralmente incorrectas que hayan tomado algún o algunos técnicos que decidieran no apropiarse de las posibilidades que materialmente se ofrecen al género humano. Puede suceder que sean las estructuras económicas y sociales las que lo impidan. En otras palabras, puede suceder que el hombre haya organizado de tal modo su actividad social que le sea imposible ejercer un dominio racional y provechoso sobre el mundo natural, un dominio del que salga beneficiada toda la especie. Entonces la condena moral ya no cae sobre la persona individual, sino sobre esas estructuras sociales que son un impedimento para la realización plena de la praxis humana dominadora de lo real. Ahora bien, como hemos dicho, para condenar moralmente una estructura hay que preguntarse por las posibilidades que la especie humana tenga para organizarse de otro modo, para lograr una praxis social más adecuada a un dominio más perfecto sobre la naturaleza.

b) **Liberación de la enajenación.** Pero si nos preguntamos por las posibilidades que puedan tener las estructuras sociales para ser organizadas de otro modo nos encontramos de nuevo con el tema de la *enajenación*. Tanto el subsistema económico, como el sociopolítico o el ideológico están enajenados respecto a la actividad de los hombres que los han creado. El género humano no es dueño de su actividad económica, sino que ésta obedece a leyes ciegas que escapan a un control racional de los miembros que forman parte de la sociedad. El subsistema sociopolítico también está sujeto a enajenación: las creaciones del hombre, sus instituciones, lejos de ser controladas racionalmente por el género humano, se encuentran ligadas a la mayoría que también disfruta de las ventajas de la enajenación económica. Finalmente, el subsistema ideológico no hace más que legitimar estas enajenaciones, separando la reflexión de los hombres de su vida real concreta y haciendo pasar por natural o inevitable lo que es un producto de la decisión humana. En definitiva, el hombre no es dueño de su actividad social, sino que ésta se independiza del control racional del género humano y se convierte en una actividad aparentemente autónoma.

Desde el punto de vista de la ética, la pregunta primera que nos hemos de hacer es si la enajenación es moralmente mala, si es algo condenable. Para algunos, toda enajenación, en cuanto que supone una negación del control del género humano sobre su propia actividad, es algo inmediatamente condenable. Pero desde el punto de vista que hemos adoptado es preciso, antes de todo juicio moral, hacerse una pregunta previa: ¿es posible la superación de la enajenación? ¿Existe la posibilidad histórica de un control humano sobre su propia actividad social? Es decir, puede suceder que no toda enajenación sea superable en un determinado momento histórico.

En determinadas épocas de la historia no hubo un desarrollo suficiente de los medios técnicos como para que el hombre pudiese llevar una vida social controlada racionalmente por él mismo. Es decir, las limitaciones de su dominio sobre la naturaleza significaron también limitaciones en sus posibilidades de dominar y orientar racionalmente su vida social. Probablemente hubo, por ejemplo, épocas en la historia donde la desigualdad social

fue el único medio de lograr un mínimo control sobre la naturaleza. En este caso, es decir, en el caso de que la enajenación fuera una imposición histórica que no dejara ninguna posibilidad objetiva de superación —esto habrá de demostrarse científicamente en cada caso—, no es posible hacer un juicio moral. La enajenación no es éticamente negativa cuando no es superable.

La cosa cambia radicalmente cuando el hombre dispone de posibilidades para llevar una vida social no enajenada. Llega un momento en que los medios técnicos y productivos se han desarrollado suficientemente y el hombre puede entonces dominar la naturaleza sin necesidad de enajenar su vida social, es decir, sin que sus actividades escapen a su control genérico. Entonces la enajenación económica, sociopolítica o ideológica es ya condenable moralmente, porque no es algo inevitable históricamente, sino que existe la *posibilidad* de que sea superada. Si el hombre no dirige colectivamente su actividad económica, si no organiza democráticamente su vida social y si no es capaz de liberarse de las imposiciones ideológicas cuando existe ya la posibilidad de hacerlo, es que su actividad social está configurada de un modo moralmente condenable. Es más, esta condena moral se ha de duplicar en cuanto que la organización social enajenada es responsable de que el hombre no pueda ejercer un dominio racional sobre el mundo natural. Si los hombres siguen siendo víctimas del hambre y de la enfermedad cuando ya existen medios técnicos suficientes para que éstas fuesen superadas, es que las estructuras que organizan la actividad social del hombre merecen una calificación ética negativa, la cual se viene a sumar a la condena que ya merecen en cuanto actividades enajenadas, que escapan al control racional y colectivo de los hombres.

En resumen, por tanto, podemos decir que hemos, al menos, esbozado unos mínimos criterios de valoración moral. Se trata de dos principios que pueden servirnos para considerar la mayor o menor bondad de las acciones humanas en función de las posibilidades que se le abren en cada momento histórico determinado.

En primer lugar, una actividad humana es más moral en la medida en que opta por las posibilidades que más conducen a un dominio armonioso y progresivo del hombre sobre la naturaleza, liberándolo de sus inclemencias y facilitándole una vida segura y digna.

En segundo lugar, son moralmente valiosas aquellas actividades humanas que optan por posibilidades conducentes hacia un mayor control de los hombres sobre las estructuras de su actividad social, ya sea en el campo económico, político o ideológico.

Evidentemente, no se puede considerar un primer criterio independientemente del otro, sino que hay una profunda interrelación: no hay liberación de la naturaleza sin liberación social del mismo modo que no hay liberación social sin liberación de la naturaleza. La liberación social del hombre supone su capacidad de controlar en algún modo el mundo natural, siendo al mismo tiempo condición para el ejercicio efectivo de este control. (Véase 4.10.)

2.6. Ética individual y ética social

Los criterios éticos que hemos formulado no son solamente, como pudiera parecer a primera vista, criterios para juzgar la actividad socialmente organizada del hombre, sus estructuras. Son también y al mismo tiempo criterios para valorar la conducta individual de los hombres. Si en ellos predomina el punto de vista social, ello se debe a que es imposible

considerar filosóficamente la actividad individual de la persona sin tener en cuenta su inserción en una sociedad. Y además, porque es de suma importancia en filosofía mostrar el carácter social y político de la ética. Ya uno de los primeros filósofos en escribir tratados sistemáticos sobre ética, Aristóteles, consideraba que la ética individual no era más que una parte de la ética política, es decir, de la teoría filosófica que valoraba cuál era la mejor estructura social y política.

Con los criterios que hemos señalado se pueden valorar fácilmente las estructuras sociales de un pueblo o de la humanidad en su conjunto. Se puede considerar que la humanidad organiza mejor su vida social y política en la medida en que puede ejercer un dominio más eficaz sobre la naturaleza y en que puede ser también dueña de su actividad social. Por ello, las estructuras sociales que impiden este dominio sobre la naturaleza y que impiden la liberación social del hombre son unas estructuras sociales *injustas o inmorales*.

Sin embargo, los criterios formulados pueden servir también para valorar la conducta individual. Ciertamente, la conducta individual ha de considerarse desde el punto de vista general de su pertenencia a una sociedad. Contra el subjetivismo, no se puede pretender que la *conciencia*, separada del mundo real e histórico, sea la *fuentes* absoluta de *moralidad*. La conciencia individual solamente es fuente de moralidad en cuanto forma parte del mundo social e histórico al cual nos venimos refiriendo aquí. Y esto es muy importante, porque nos permite, en primer lugar, fijar los límites de los juicios morales. No se puede juzgar una actividad fuera de las posibilidades reales que la sociedad le ofrece. La libertad individual es libertad *concreta*, y la concreción de esa libertad está dada en buena medida por factores sociales que la delimitan. Evidentemente, también factores físicos, biológicos y psicológicos definen la libertad concreta de un individuo, pero todos estos factores están también configurados socialmente: la imposibilidad física de volar que tenía el hombre en el siglo XVI ha sido superada, para algunos hombres concretos de hoy, por el progreso técnico y social de la humanidad. Lo mismo puede decirse de los factores biológicos y psicológicos. Las limitaciones biológicas (enfermedades) y psicológicas obedecen en buena medida a factores sociales (organización de la medicina, represión que la cultura ejerce). Para considerar moralmente la ética individual, por tanto, es conveniente comenzar por situar socialmente la libertad concreta del individuo.

Una vez situada, se le pueden aplicar los criterios éticos que hemos esbozado en el apartado anterior: una conducta individual será más valiosa moralmente en la medida en que contribuya al dominio del hombre sobre el mundo natural (primer criterio) o en la medida en que contribuya a la liberación de las enajenaciones económicas, sociopolíticas e ideológicas que el hombre sufre en su actividad social. Por el contrario, una conducta individual será moralmente condenable en la medida en que se apropie de posibilidades que van en contra de la liberación del hombre del mundo natural o de su liberación social. Hay que insistir en que no se trata de liberaciones distintas: en la medida en que la sociedad humana se libera de la enajenación a la cual está sometida (económica, política, ideológica), puede también liberarse de la tiranía del hambre, de las calamidades naturales o de la enfermedad, en mayor o menor grado, según las posibilidades concretas que ofrezca la historia. En definitiva, hay que afirmar que el uso ético de la libertad concreta individual es aquél que contribuye, en la medida de sus posibilidades, a la liberación plena del hombre.

Como es evidente, esta liberación plena de la sociedad humana necesita también de la liberación individual del hombre. Nadie puede contribuir a la superación de las enajenacio-

nes sociales si no dispone de un grado mínimo de libertad individual concreta. Del mismo modo que no existe la libertad en abstracto sin los individuos reales y concretos, tampoco es posible una liberación social del hombre sin hombres que en algún modo estén mínimamente liberados. Si el ser humano individual está preso de las alienaciones que la sociedad sufre y no tiene la posibilidad de liberarse en alguna medida —aunque sea mínima— de lo que las estructuras económicas, sociopolíticas e ideológicas le imponen, nunca podrá poner su praxis al servicio de la liberación integral de la sociedad. Ahora bien, aunque el hombre con frecuencia vea muy limitados los márgenes de su libertad concreta, esto no quiere decir que no tenga la *posibilidad* de ensancharlos, *liberándose*, haciéndose a sí mismo, como individuo, objeto de la liberación.

Esto nos lleva a la formulación de un tercer criterio ético que nos sirve para valorar las actividades individuales: es éticamente más valiosa aquella actividad individual que tienda hacia la liberación de una persona, aumentando así las posibilidades que se le ofrecen a su libertad concreta. Recíprocamente, es éticamente negativa toda actividad individual (piénsese, por ejemplo, en la drogadicción) que tienda a mantener o a estrechar los límites de la libertad individual.

Con esto, hemos trazado las líneas generales de una fundamentación de la ética. Ya tenemos tres criterios, no meramente metafísicos ni meramente subjetivos, que nos sirven para valorar la actividad social e individual del hombre. Sin embargo, la utilidad de esta fundamentación no se puede ver hasta que no pasemos a considerar algunos problemas concretos de ética, es decir, hasta que no pasemos, de una fundamentación general a una *ética especial*. Es el tema del siguiente apartado. (Véase 4.10.)

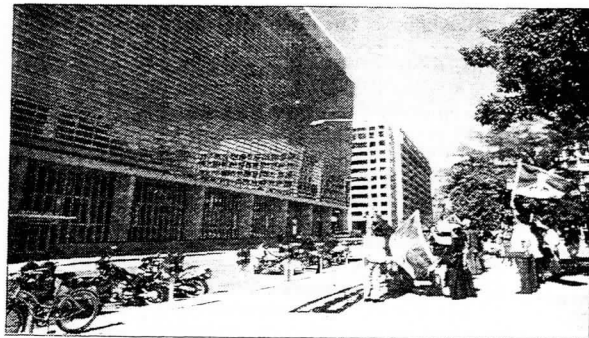
3. Ética especial

En este apartado trataremos de aplicar los criterios éticos fundamentales, a los cuales nos hemos referido antes, a diversos problemas concretos que se presentan a la hora de valorar la praxis humana. Comenzaremos con el tema del sexo y de la familia, en cuanto que ahí se toca una dimensión humana fundamental, para pasar después a diversos problemas éticos que tienen una relación más directa con lo que hemos llamado anteriormente el subsistema sociopolítico. Es decir, con aquellas actividades sociales que más directamente se refieren a la organización de las relaciones de los hombres entre sí, con especial referencia a unas instituciones particularmente importantes: el *derecho* y el *Estado*.

3.1. Ética, amor y familia

Hoy en día es de capital importancia, tanto desde un punto de vista filosófico como científico, subrayar la importancia de la *sexualidad* en la vida humana. El sexo es una dimensión y una actividad humana fundamental. El sexo mueve al comportamiento de los hombres, los define como "varones" o "mujeres," los relaciona entre sí, los hace felices o desdichados. Para la psicología moderna, no cabe ya la menor duda de que el sexo es un factor de suma importancia para la realización del individuo. El hombre se realiza en la medida en que su sexualidad, de un modo u otro, se expresa y se lleva a su plenitud. Pero no solamente desde el punto de vista individual y psicológico tiene importancia el sexo: la sexualidad es también una relación humana de primera magnitud. El sexo cumple una

La economía mundial en el umbral del nuevo siglo



*Peter Wahl (Político y
y miembro del Consejo de Dirección de la
ONG Economía, Ecología y Desarrollo - WEED -
en Bonn Alemania; peter.wahl@weedbonn.org)*

El fin de la guerra fría hace diez años, suponía la esperanza de un cambio radical en la historia de la humanidad. Parecía anunciarse un “nuevo orden mundial”, en el cual los problemas globales de la paz, el medio ambiente y el desarrollo podrían ser abordados, donde los conflictos podrían trabajarse cooperativamente, y el bienestar para todos/as los/as hombres y mujeres del planeta podría ser alcanzado. De manera especial, la conferencia de Río en 1992, la más grande conferencia internacional en la historia de la humanidad, configuró el clima al nacimiento de la nueva época.

Una década después, en el umbral del siglo 21, surge el desencanto. Y si bien es cierto que la situación mundial cambia dramáticamente y a un ritmo cada vez mayor, también es cierto que este proceso es dominado por actores mundiales que se vuelven cada vez más poderosos. Eso, que en términos generales se denomina globalización, no ha podido cumplir su promesa de un mundo mejor.

¿Qué se esconde tras la globalización?

La internacionalización de las relaciones económicas no es en sí una novedad. El comercio a distancia ya se practicaba desde la antigüedad en Europa. La conquista de Latinoamérica y el comienzo de la Colonia dieron lugar al nacimiento del mercado mundial. La industrialización, obstaculizada por las guerras mundiales del siglo XX, implicó una nueva dimensión de integración económica. Desde los años setenta y con su punto culminante temporal en nuestros días, una nueva ola de internacionalización económica tiene lugar. Los cambios abarcan de igual manera al sistema financiero internacional, el comercio mundial y la producción. Pero también tienen consecuencias sobre la cultura, la forma de vida y los valores humanos en todos los continentes.

El sistema financiero internacional, punta de lanza de la globalización

Este empuje globalizador comenzó sin mayor atención del público, en los años setenta cuando el sistema de Bretton Woods, el cual hasta entonces regulaba las relaciones financieras internacionales, fue abolido unilateralmente por los Estados Unidos. Los tipos de cambio fijos, acordados después de la segunda guerra mundial como reacción a la crisis económica mundial de 1929, teniendo al dólar como moneda dominante, fueron reem-

plazados por tipos de cambio libremente fluctuantes en las bolsas de divisas. La consiguiente liberalización y desregularización de los mercados de finanzas, la computadora, el internet y en general las nuevas tecnologías en comunicación, llevaron a que hoy en día se mueve diariamente la inimaginable suma de 1,500,000 millones de dólares en operaciones de bolsas.

Los acontecimientos en la "nueva economía" son dictados por el Dow Jones y la maximización de la ganancia para el/la Accionista (Shareholder Value). Hace ya mucho tiempo que el sistema financiero se ha desprendido de su función originaria: la financiación del comercio y de las inversiones, convirtiéndose en un tipo de capitalismo de casino en el cual los/as especuladores/as pueden ganar decenas de millones en el lapso de unas horas y en el que de la noche a la mañana, - tal como sucedió con la crisis en el Sudeste Asiático (1997/98)-, pueden ser destruidas economías nacionales y esfuerzos de desarrollo de muchas décadas.

Los actores globales - Globalización de la creación de valores

La liberalización de los mercados financieros y los cambios tecnológicos han constituido fuertes impulsos para la globalización de la producción. Desde el inicio de la cadena de creación de valor - en la investigación y el diseño -, las empresas transnacionales trabajan hoy globalmente. Al finalizar su turno, los/as ingenieros/as de una oficina en Los Angeles envían los datos a sus colegas en Calcuta (La India), y estos presentan los resultados de su trabajo a sus homólogos en Francfort (Alemania). El motor de un automóvil se produce en Sao Paulo, las llantas en México, los frenos vienen de Texas, el chasis de Madrid y el conjunto se arma en la banda de montaje de Wolfsburgo en Alemania. La comercialización del automóvil terminado se realiza de nuevo a nivel mundial.

Con ello se incrementó el poder de las empresas transnacionales. De las 100 unidades económicas mundiales actuales más grandes, 50 son transnacionales. Las ventas anuales de General Motors están arriba del producto interno bruto de Dinamarca. La compañía Ford se ubica delante de Sudáfrica. Toyota, Esso y Shell venden más de lo que producen Noruega, Polonia y Portugal. IBM sobrepasa a Malasia y Nestlé a Egipto. Por medio de la actual ola de megafusiones se crean gigantes empresariales cada vez mayores.

Comercio mundial

Los mercados financieros abiertos y la producción internacionalizada tienen también sus consecuencias sobre el comercio internacional. Este se ha multiplicado por diecisiete desde 1950, con un poderoso crecimiento en los años noventa.

Otro impulso fuerte se observa a partir de la constitución de la Organización Mundial de Comercio (OMC), que promueve la continua liberalización del comercio. La OMC incorporó, a los aspectos a ser reglamentado, otros más como la prestación de servicio y la propiedad intelectual, patentes, marcas registradas, etc. Los servicios se refieren a actividades con gran potencial de crecimiento como telecomunicaciones, servicios financieros, multimedia (actualmente, el mayor rubro de exportación estadounidense son productos de Hollywood y de la cultura Pop), tráfico aéreo y turismo internacional. Frente al creciente significado de la información y del conocimiento tecnológico, el comercio con la propiedad intelectual cobra aún mayor relevancia. Esto vale sobre todo para tecnologías claves como procesamiento de datos, comunicación e ingeniería genética.

El monopolio del mercado

La globalización económica se fundamenta en la ideología neoliberal que plantea que el Estado no debe jugar un papel activo en la economía y dejar que las fuerzas del mercado se autoregulan. Implementando esta bicentenaria teoría de Adam Smith, la economía estaría funcionando, según los/as neoliberales, de la mejor manera produciendo bienestar para todos/as.

En realidad, ya en su tiempo de creación, la teoría de Smith fue un modelo abstracto que no funcionó en la realidad social. Al contrario, el mercado no sólo se preocupa por la eficiente distribución de los bienes, sino reparte también pobreza y riqueza, externalizando, a la vez, costos sociales, culturales y ecológicos de la actividad económica. Le es inherente una tendencia a la concentración y a la centralización y tiende por lo tanto a la formación de oligarquías. Por ello, los mercados sólo pueden desplegar su potencial positivo, cuando son regulados y domesticados políticamente.

Las consecuencias económicas y sociales de la globalización

"La globalización y la desigualdad mundial guardan estrecha relación mutua". A este resultado llegan dos estudios del Banco Mundial (Financial Times, edición alemana del 25.2.2000) y constatan que la brecha entre pobres y ricos se ensancha cada vez más. El PNUD confirma este hallazgo: mientras que la brecha de ingresos entre países pobres y ricos alcanzaba en 1960 una relación de 1:30, la distancia en 1990 estaba en 1:60. Se había duplicado en sólo 30 años. De 1990 a 1997, cuando se acelera la globalización, subió nuevamente de 1:60 a 1:74 (PNUD, Informe sobre Desarrollo Humano, 1999).

La polarización social crece: los/as ricos/as se vuelven más ricos/as y los/as pobres más pobres. Otro estudio del Banco Mundial afirma que "el cambio hacia un régimen más abierto de comercio exterior reduce el ingreso del 40 por ciento más pobre de la población... Los costos del proceso de integración son asumidos entonces por los/as pobres, independientemente de la duración del proceso." (Financial Times, *ibid*).

Las 200 personas más ricas del mundo duplicaron sus fortunas netas entre 1994 y 1998 a más de un billón (un millón de millones) de dólares. La riqueza de los primeros tres millonarios sobrepasa el Producto Nacional Bruto de las naciones más pobres con 600 millones de habitantes. Cuando sucede, como en 1998 en el sudeste asiático, que la liberalización de los mercados financieros lleva a la caída, son "los/as trabajadores/as quienes deben asumir los costos al sufrir altas tasas de desempleo y recibir salarios devaluados por la inflación. Los/as mismos/as que a los/as trabajadores/as les exigen 'espíritu de sacrificio', les habían anunciado poco antes, que la globalización y la apertura de los mercados de capital les acarrearían un crecimiento económico nunca antes visto." (Joseph Stiglitz, economista jefe del Banco Mundial hasta finales de 1999). Los grupos más vulnerables, como los/as niños/as y ancianos/as, son particularmente afectados/as, al mismo tiempo aumenta la destrucción ecológica desenfrenada del planeta.

También en los países desarrollados se ha ensanchado la brecha entre ricos y pobres. Allí, donde la existencia física no está amenazada de forma inmediata, la pobreza significa una disminución considerable de oportunidades y bienestar, implicando una creciente exclusión de servicios sociales como salud, educación, cultura y seguro de vejez. En Alemania los empleos permanentes con seguro social han llegado a constituir menos de la mitad de las relaciones laborales.

Según el sociólogo estadounidense Richard Sennett, con la actual ola de globalización, el capitalismo ha entrado en una nueva etapa cualitativa de su desarrollo.

Globalización - Amenaza a la Democracia

La globalización nos es presentada como una obligación sin alternativas. El principio TINA (There Is No Alternative = No Hay Alternativa), predicado religiosamente por la ex-primer ministra británica Margret Thatcher, es la consigna ideológica del discurso de la globalización. Bajo puntos de vista democráticos, sin embargo, la ausencia de alternativas y el estado obligado de cosas son contrarias a la democracia. La libertad de decisión y de elección entre alternativas son momentos constitutivos de la democracia. En su ausencia, entonces la democracia llega a su fin. De hecho existían alternativas en cada lapso del desarrollo, y el que no se hayan impuesto no significa que sean inviables, sino que las fuerzas y los intereses neoliberales fueron políticamente más fuertes.

Aun cuando la afirmación de un estado obligado de cosas, en el sentido de falta de alternativa histórica es altamente ideológica, esto no significa que las estructuras económicas actuales no produzcan presiones. De hecho, los mercados financieros y las empresas transnacionales ejercitan el poder en una escala, cuya tendencia inevitable, socava el sistema político de democracia parlamentaria. Con la internacionalización, los procesos y estructuras económicos se traspasan desde los estados nacionales hacia la esfera supranacional. La identidad entre votantes y electos/as se desvanece, ya que decisiones fundamentales son tomadas en otros ámbitos. Mientras la actividad económica se desarrollaba mayoritariamente a nivel nacional, estaba sometida a la regulación del respectivo estado. Como resultado de largas

luchas sociales de los movimientos de trabajadores/as, de mujeres, de ambientalistas, etc. el capitalismo salvaje del siglo 19 fue sometido, al menos en las naciones industrializadas, a un cierto control democrático mediante un sinnúmero de leyes sociales, laborales, ambientales, de competencia y antimonopólicas.

Para la economía globalizada no existe un marco de orden similar. No hay ningún estado mundial, y los intentos de regulación y los convenios de instituciones internacionales cojean irremediabilmente en su capacidad de solución de problemas frente a la dinámica de la globalización. Gerentes de fondos de inversiones y pensiones, banqueros/as, especuladores/as de la bolsa de valores, consejos de vigilancia de empresas transnacionales entre otros, sin ninguna legitimidad democrática, toman decisiones que afectan el destino de cientos de millones de personas a nivel nacional e internacional.

La amenaza de los actores globales de cambiar su ubicación o de retirar su capital, quita a los gobiernos instrumentos importantes de conducción macroeconómica, como la soberanía sobre el tipo de cambio y los intereses, y con ello las posibilidades para una política, por ejemplo, de mercado de trabajo. "Como resultado de la amplia opción de salida del capital", afirma el economista jefe de la UNCTAD, "la política de los gobiernos se ha convertido en rehén de los mercados financieros" (Akyüz, Yilmaz, Reformando a los reformadores, Ginebra 2000).

Incluso, hacia economías grandes se ejerce presión permanente a fin de garantizar a los actores financieros condiciones de explotación de su capital financiero. El miembro del directorio del Banco Alemán, Josef Ackermann, afirmó con satisfacción: "los mercados de capital comienzan a disciplinar a las fuerzas políticas", porque las insuficientes condiciones políticas y

estructurales conducen a que el capital móvil busque lugares de inversión de mayor rentabilidad." (Periodico "Frankfurter Allgemeine", 4.9.1999).

Pero cuando los gobiernos son disciplinados por los mercados, también es disciplinada - si dicho gobierno es elegido democráticamente - la ciudadanía y se devalúa la elección como tal. En otras palabras: el poder de los mercados financieros es incompatible con la democracia parlamentaria.

La globalización en la crisis de aceptación

Sin embargo, al nuevo mundo feliz de la globalización, se le está desprendiendo la pintura. Incluso, en muchos de sus protagonistas crece el malestar frente al desenfrenado desbordamiento de la "nueva economía". Liberales confesos, como el especulador George Soros, advierten hoy en día sobre la "salvaje y despiadada globalización" que obedece únicamente a las leyes de la competencia y amenaza las estructuras sociales.

La protesta y la resistencia se organizan, como mostró la campaña internacional contra el Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI) que fracasó porque incluso, para algunos gobiernos como Francia, el ritmo y alcance de la prevista liberalización iría demasiado lejos. Las espectaculares protestas contra la reunión de ministros de la OMC en Seattle, a finales de 1999, mostraron que la aceptación de la globalización disminuye y sus efectos negativos y tangibles ya no pueden desmentirse. Hay demasiados/as perdedores/as y poquitos/as ganadores/as. El discurso de las "oportunidades de la globalización" se ha revelado como no creíble.

Esta constelación histórica contiene oportunidades, siempre que la globalización neoliberal sea transformada

en una globalización desde abajo, utilizando el inmenso potencial tecnológico, económico y cultural en función de un desarrollo democrático, sustentable y con justicia social en el Sur y el Norte.

Artículos

Neoliberalismo y globalización

Francisco Javier Ibisate¹

Resumen

El neoliberalismo cobra fuerza, no sólo en razón de la desintegración política y descomposición económica de los socialismos reales, sino porque se fundamenta en las fuerzas motrices de la nueva revolución tecnológica. La "cultura de la exclusión", agravada por la simbiosis del neoliberalismo y la globalización, saca de la escena económica a muchedumbres de mano de obra, a miles de empresas productivas, a Estados conformistas y debilita la misma identidad nacional. Somos mundos y países tan diferentes y tan distanciados, cultural y económicamente, que sólo una vía no nos podría congrega a todos. Lo importante es que haya creatividad, sin imperios ideológicos.

1. El presente del neoliberalismo

1.1. Simbiosis del neoliberalismo y de la globalización

Al finalizar el siglo XX enfrentamos la simbiosis del neoliberalismo y de la globalización. Esta integración no es historia nueva: el liberalismo de mercado del siglo XIX se desarrolló sobre las fuerzas motrices de la revolución industrial. El neoliberalismo de fines del siglo XX se afianza en simbiosis con la impetuosa revolución tecnológi-

ca, que Frank Hinkelammert describe como "el huracán de la globalización".

El neoliberalismo cobra fuerza, no sólo en razón de la desintegración política y descomposición económica de los socialismos reales, sino porque se fundamenta en las fuerzas motrices de la nueva revolución tecnológica. Por su parte, el mecanismo de funcionamiento de esta reconversión productiva se acomoda a las pautas y normas de la economía de mercado, una vez desaparecidos aquellos socialismos reales. Esta simbiosis crea el imperialismo teórico y práctico del neoliberalismo.

1. Decano de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA).

La actual revolución tecnológica ofrece algunos aspectos atrayentes y positivos. Mientras que en las décadas de la guerra fría, gran parte de los inventos e innovaciones tecnológicas se aplicaron a la carrera armamentística y a la gestación de la muerte, la actual revolución tecnológica nutre importantes avances de la producción civil, que mejorarían los niveles y géneros de vida: revolución de la informática, microelectrónica, comunicación-información, biotecnología, junto con los nuevos productos y nuevos modos de producción, calificados como reingeniería empresarial. Una revolución tecnológica al servicio de la producción y de la vida.

Sin embargo, junto con estos aspectos positivos y tal como lo ha descrito el gran economista Joseph Schumpeter, las revoluciones tecnológicas aparecen en la historia como un "proceso de destrucción creativa": los nuevos inventos-innovaciones generan la desaparición de los modos de producción obsoletos y el desalojo de factores de producción menos eficientes, entre ellos, una gran parte de la mano de obra. Al darse actualmente la simbiosis de este proceso de destrucción creativa (globalización) con las normas de eficiencia-competitividad (ventajas competitivas) del mercado neoliberal, se gesta una "cultura de la exclusión", o de muerte lenta y masiva de gran parte de la humanidad. Luego de la guerra fría se inicia la era de la "paz-violenta", sin que se reabra un juicio de Nüremberg. Por ello, al finalizar el siglo XX reaparecen, en clave mayor, los mismos problemas de fines del siglo XIX, la creciente proletarianización humana y el darwinismo social. Es lógico que junto a los neo-clásicos y neo-liberales afloran los neo-keynesianos, los neo-estructuralistas y los neo-socialistas. Por desgracia también repuntan los neo-fundamentalistas étnico-religiosos que siembran el miedo y la muerte.

1.2. Tres grandes mercados

Este proceso de globalización tecnológica no afecta solamente al feudo económico-empresarial; la cultura de la exclusión invade las fronteras del orden

político-democrático, la estructura social y el ámbito de los valores éticos. El proceso de globalización integra, al menos, tres grandes mercados.

(1) *El mercado de las empresas transnacionales.*

La primera sorpresa es que al listar las naciones de acuerdo con el volumen de su Producto Interno Bruto, el país No. 15 se llama *General Motors*, y el 16, *Exon Company*... En 1994, el Producto Interno Bruto de El Salvador era de 8,070 millones de dólares; en el mismo año, la facturación de *Mitsubishi* era de 175,800 millones de dólares; *Mitsui* facturaba 171,500 millones de dólares; *Sumitomo* 162,500 millones de dólares; *General Motors* 155,000 millones de dólares... Es decir, 20 ó 22 veces el Producto Interno Bruto de El Salvador². Al ser estas megaempresas veinte veces más poderosas que muchos Estados, arrollan nuestras fronteras con sus productos y capitales. En realidad, no necesitan arrollar las fronteras porque la teoría imperante ordena que los Estados "deben facilitar los flujos de mercancías y capitales y fomentarlos con subvenciones inmensas y que en tamaño superan la cantidad de subvenciones que el Estado Social jamás haya efectuado"³.

(2) En simbiosis con las megaempresas y grandes bancos comerciales se sitúa el *mercado financiero*, que integra al instante las bolsas de valores mundiales. Este mercado de capitales financieros moviliza diariamente 1.2 trillones de dólares. Para decirlo en forma gráfica: "en cuatro días de transferencias bancarias internacionales, resultado de las transacciones de divisas, se manipula más dinero que toda la producción creada por la economía de Estados Unidos en un año, o por la economía mundial en un mes"⁴. Todos somos testigos del efecto-dominó que la crisis bursátil de julio y octubre 1997 ha venido generando a lo largo del presente año en todos los rincones del planeta, a partir del epicentro sudasiático, o países dragones, que se nos proponían como modelos económicos para el tercer mundo. La especulación financiera genera una inestabilidad monetaria que desestabiliza a las mismas megaempresas y Estados, como lo escucharemos más adelante del financista y filántropo George Soros.

2. *Realidad* 62, San Salvador: UCA, 1998; p. 155.

3. Hinkelammert, F., *ECA*, 587, 1997; p. 804.

4. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 583, San Salvador: UCA, 1997; p. 806.

(3) Interrelacionado con los mercados de la gran producción y del dinero se asienta *el tercer imperio de los medios de comunicación social*. Estos oligopolios o monopolios nos transmiten al instante no sólo hechos y sucesos, sino la interpretación de tales sucesos. Crean la nueva cultura del hombre hecho para producir, ganar y consumir. Hoy día los gastos en publicidad se emparejan con los pasados costos de la carrera armamentística. Los nuevos valores mercantiles agotan costumbres y valores tradicionales, gestando la clonación del nuevo "homo oeconomicus".

El Dr. Maza Zavala lo expresa en forma lacónica: "Una vez más, la globalización no solamente significa homogeneización del modo de producción en el mundo, sino también uniformidad cultural. Los patrones de comportamiento, los valores, los gustos, los hábitos, todo se mundializa; ya no hay lugar para los valores tradicionales, para los valores que identifican a un pueblo, los valores en que se fundamenta la existencia de una nación, sino que hay lugar para la universalización, pero una universalización que no resulta del consenso, que no resulta de la confluencia de voluntades de las diferentes sociedades humanas, sino que resulta de un designio, de una matriz diseñada para que se ajusten a su funcionamiento todas las actividades. Y de allí que haya, por consiguiente, un sistema mundial de comunicación, un sistema mundial de estilos de vida y, desde luego, un sistema político mundial: el sistema de la democracia representativa, una manera mundial de entender y aceptar la actividad del hombre, el hombre sin transcendencia, el hombre como sujeto y objeto de las apetencias de la vida ordinaria, el hombre en el afán de lucro y disfrute, el hombre que encuentra en ello el principio y fin de su razón de ser".

1.3. El neoliberalismo en cuestión

Este es el título de un seminario organizado en Barcelona, 1993, por Cristianime i Justicia, que

analiza los aspectos económicos, culturales, éticos y políticos del neoliberalismo⁶. En 1995 se organizó en Córdoba (España) otro seminario sobre los derechos económicos y sociales y la crisis del Estado de bienestar⁷. Ambos seminarios tenían en común, junto con una crítica histórica del neoliberalismo real, la nostalgia y la propuesta de reactualizar los grandes valores éticos y económicos del Estado social de bienestar: el destino universal de los bienes materiales, su distribución más equitativa y la construcción de una sociedad más solidaria⁸. Por supuesto, como lo veremos en el presente comentario, éstos no son los únicos documentos que, desde los países desarrollados, nos ofrecen una crítica constructiva del neoliberalismo.

Desde América Latina, organizado por el CELAM-CIEDLA, tuvo lugar en Santafé de Bogotá, en 1995, el seminario "Ética, economía, política y pobreza: el desafío crucial para América Latina"⁹. En 1996, los superiores provinciales de la Compañía de Jesús de América Latina publicaron un documento, de amplia resonancia, titulado "El neoliberalismo en América Latina"^{10,11}. Tampoco son éstos los únicos documentos que, desde América Latina, nos ofrecen una crítica constructiva sobre nuestro liberalismo real.

Estos documentos tratan de clarificar su posición frente al neoliberalismo; reconocen los aportes positivos de la globalización y de los programas de ajuste estructural, al mismo tiempo que evalúan que son mayores los desequilibrios económicos, políticos, sociales y culturales, y sobre todo los desajustes humanos de este neoliberalismo. "El neoliberalismo, tal como se entiende en América Latina, es una concepción radical del capitalismo que tiende a absolutizar el mercado hasta convertirlo en el medio, el método y el fin de todo comportamiento humano inteligente y racional. Según esta concepción están subordinados al mercado la vida de las personas, el comportamiento de las so-

5. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 583, San Salvador: UCA, 1997; p. 369.

6. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 567-568, San Salvador: UCA, 1996; pp. 67 y ss.

7. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 576, San Salvador: UCA, 1996; pp. 866 y ss.

8. Cristianime i Justicia, "El neoliberalismo en cuestión", Barcelona: Sal Terrae, Universidad de Córdoba, 1993; "Los derechos económicos y sociales y la crisis del Estado social de bienestar", Córdoba, 1995.

9. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 567-568, San Salvador: UCA, 1996; p. 67 y ss.

10. *Realidad*, 54, San Salvador: UCA, 1996.

11. CELAM-CIEDLA, "Economía, ética, política y pobreza: el desafío crucial para América Latina", Santafé de Bogotá: FSB, 1995; Compañía de Jesús, "El neoliberalismo en América Latina", México, 1996.

ciedades y la política de los gobiernos. Este mercado absoluto no acepta regulación en ningún campo. Es libre, sin restricciones financieras, laborales, tecnológicas o administrativas”.

“Oponerse al neoliberalismo no significa estar en contra de la utilización eficiente de los recursos

de que dispone la sociedad, no significa delimitar la libertad individual, no significa apoyar el socialismo de Estado... No se nos escapan los elementos positivos del neoliberalismo en la movilización internacional llevada a cabo por las transformaciones tecnológicas que han permitido disminuir las enfermedades, facilitar las comunicaciones, acrecentar el tiempo disponible para el ocio y la vida interior, hacer más cómoda la vida de los hogares”... Pero los efectos negativos son mayores.

A modo de índice, la “cultura de la exclusión”, agravada por la simbiosis del neoliberalismo y la globalización, saca de la escena económica a muchedumbres de mano de obra, a miles de empresas productivas, a Estados conformistas y debilita la misma identidad nacional. Al mismo tiempo, los bandazos tecnológicos del “proceso de destrucción creativa” y las incontrolables fluctuaciones especulativas del mercado financiero (crisis bursátil de 1997-1998) transfieren la inestabilidad monetaria a los sectores productivos empresariales y a las políticas económicas de los Estados. No puede ser éste “el fin de la historia” y es necesario escuchar otras voces.

1.4. “El huracán de la globalización”

Así llama Frank Hinkelammert al proceso de globalización que pasa desde hace más de dos décadas por encima de América Latina, así como pasa por encima del mundo entero como un huracán¹².

“Hinkelammert presenta al primer mundo de hoy como un archipiélago que aparece en todos lados, en el interior de un mar circundante de espacios, que ya no pueden integrarse ni económica-

ni socialmente. Incluso, los países del primer mundo dependen de un crecimiento intensivo, altamente tecnificado, que ha logrado los límites tecnológicos posibles y que puede seguir solamente al paso del surgimiento de nuevas posibilidades tecnológicas y de su aprovechamiento. A excep-

ción de las inversiones en infraestructura, las nuevas inversiones son función de nuevos desarrollos tecnológicos. Aunque este archipiélago de inversiones intensivas en alta tecnología está ubicado sobre todo en el Norte, esta relación no puede entenderse como una relación Norte-Sur,

sino como una relación de exclusión; hoy día se habla de un tercer mundo en el interior del primer mundo y de un primer mundo en el tercero. Lo que tenemos son centros o enclaves en forma de archipiélago y una periferia circundante, donde el mercado mundial engloba todo, dada la libertad de flujos de mercancías y capitales y la ausencia de intervenciones estatales a estos flujos”...

“Esta apertura a la globalización —agrega Hinkelammert— tiene consecuencias negativas para la inversión de capital productivo en el área industrial, agraria o de las materias primas. Estas inversiones se pueden ver bloqueadas por el mismo proceso de la globalización. La producción de estas inversiones requieren ser competitivas para poder realizarse, lo que pocas veces puede lograrse sin protección y fomento; en consecuencia no se inician. Los enclaves de este archipiélago conservan una dinámica hacia dentro y una exclusión de otras inversiones productivas. Así se explica la tendencia hacia la estagnación dinámica (*jobless-growth*), el bloqueo al crecimiento del capital productivo, ante la libertad de los flujos de mercancías, productos y capitales...”

“Esto afecta de manera seria a múltiples inversiones internas productivas que, al verse frenadas por la competencia, hacen que los capitales disponibles sean invertidos especulativamente. Aparece entonces la cacería de inversiones especulativas de mayor rentabilidad. Estas posibilidades de inver-

12. Hinkelammert, Frank, “El huracán de la globalización”, *Economía Informa*, México: UNAM, enero, 1997.

siones especulativas se hallan, sobre todo, en aquellos sectores de los servicios públicos y sociales del Estado. El capital especulativo no encontraría ubicación rentable sin invadir estas actividades. Esto explica la presión mundial hacia la privatización de todas las funciones del Estado para encontrar esferas de inversión no productiva. Este proceso de globalización-privatización, al generar una nivelación de salarios a la baja y una concentración mayor de los ingresos, incrementa el volumen de capitales disponibles y necesitados de nuevas inversiones especulativas. Las privatizaciones que se buscaban como solución y salida llevan a la agudización del problema..."

"En América Latina, la globalización acentúa esta estagnación dinámica donde el desarrollo se hace con menos fuerza de trabajo. Esta fuerza de trabajo «liberada» tiende a refugiarse en el sector informal, en situación de precaria subsistencia. Por tanto, se discuten soluciones posibles a partir de estos problemas: exclusión de la población y destrucción de medio ambiente".

"En apoyo a esta política de exclusión se utiliza la teoría de las ventajas competitivas, ponderando siempre las ventajas y nunca sus pérdidas. Hinkelammert emplaza la teoría de las ventajas competitivas. Esta teoría sostiene que cualquier forma de libre comercio internacional necesariamente se aplica en ventaja de todos los países que entran en este comercio... Según esta teoría, no es posible que comprar barato sea la manera más cara de comprar. Sin embargo, la transición al estancamiento y después a la contracción dinámica son completamente diferentes. En esta situación, el libre comercio destruye mayores ingresos de los que se generan derivados de la compra más barata. Efectivamente, se compra más barato, pero esta compra lleva a la destrucción de producción que había permitido determinados ingresos. Al destruir esta producción, sin sustituirla por nueva y más eficiente, se pierde este ingreso sin ninguna contrapartida igual o mayor..."¹³. Este es un breve e imperfecto resumen de la tesis de Hinkelammert, que otros autores confirman desde ambos lados del Atlántico.

1.5. Crecimiento con desigualdad

Arthur Schelesinger, quien fuera asesor del



presidente J.F. Kennedy, analiza los efectos de la globalización desde lo que él llama "la ley de la aceleración: La ley de la aceleración nos precipita ahora en una nueva edad. El paso de una economía basada en la industria a otra basada en el ordenador es más traumática que el paso de nuestros bisabuelos desde una economía basada en la agricultura a otra basada en la industria. La revolución industrial se extendió sobre generaciones y dio tiempo a reajustes humanos e institucionales. La revolución informática es mucho más rápida, más concentrada y más drástica en su impacto.

El mundo informatizado plantea problemas a la democracia. Mientras la revolución industrial creó más puestos de trabajo de los que destruyó, la revolución informática amenaza con destruir más puestos de los que crea. Amenaza también con levantar nuevas y rígidas barreras de clase, especialmente entre los instruidos y no instruidos. La desigualdad económica ha aumentado ya en Estados Unidos, hasta el punto de que son mayores las

13. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 587, San Salvador: UCA, 1997; pp. 804 y ss.

disparidades en el igualitario Estados Unidos que en las sociedades clasistas de Europa. Félix Rohatyn (que salvó de la bancarrota a la ciudad de Nueva York) habla de las tremendas transferencias de riqueza desde los trabajadores de baja capacitación y clase media a los propietarios de los bienes de capital y a la nueva aristocracia tecnológica¹⁴.

En Europa se percibe similar disparidad. Hinkelammert dice que en Alemania se habla de que la sociedad de la tercera parte está pasando a ser la sociedad de la quinta parte de la población. Desde Francia, Alain Tourraine, Director del Instituto de Estudios Superiores de París, lo dice en forma más contundente: "El descontento, la inquietud y la protesta se hacen oír de nuevo. ¿Cómo podía ser de otro modo cuando la parte del producto nacional que va a los asalariados ha disminuido masivamente —alrededor del 10 por ciento— tanto en Alemania como en Francia, y cuando el salario real de los trabajadores menos cualificados ha disminuido en Estados Unidos, aunque este país está experimentando éxitos económicos sin precedentes..."

A estos testimonios que nos llegan de países desarrollados nos atrevemos a añadir dos párrafos del documento "El neoliberalismo en América Latina". Reconociendo algunos aspectos positivos de la globalización y de los programas de ajuste, el documento agrega: "Estos elementos, sin embargo, están lejos de compensar los inmensos desequilibrios generados: gran concentración de los ingresos, la riqueza y la propiedad de la tierra; multiplicación de las masas urbanas sin trabajo o que subsisten en empleos inestables y poco productivos; quiebra de miles de empresas; destrucción y desplazamiento forzado de poblaciones indígenas y campesinas; expansión del narcotráfico basado en sectores rurales, cuyos productos tradicionales quedan fuera de competencia; desaparición de la seguridad alimentaria; aumento de la criminalidad provocada no pocas veces por el hambre; desestabilización de las economías nacionales por los flujos libres de la especulación internacional; desajustes en comunidades locales por proyectos de empresas multinacionales que prescinden de los pobladores... Aumenta el rechazo a la orientación económica general que, lejos de mejorar el bien común, profundiza las causas tradicionales del descontento popular: la desigualdad, la miseria y la corrupción" (Documento, pp. 12-13).

1.6. El capitalismo agrega nuevos problemas

A. Schelesinger, desde su horizonte norteamericano, afirma que a los efectos excluyentes de la revolución tecnológica se suman otras consecuencias perjudiciales en el orden de los valores y del comportamiento humano. "El capitalismo ha demostrado ser el motor supremo de la innovación, la producción y la distribución. Pero su método, mientras va dando bandazos hacia adelante, sin atender otra cosa que su propio beneficio, es lo que Joseph Schumpeter llamaba la «destrucción creativa». En su teoría económica, el capitalismo descansa sobre el concepto de equilibrio. En la práctica, sus propias virtudes lo arrastran hacia el desequilibrio. Este es el dilema del conservadurismo contemporáneo. El mercado sin restricciones, que adoran los conservadores, mima los valores: estabilidad, moralidad, familia, comunidad, trabajo, disciplina, gratificación demorada, que propugnan los mismos conservadores. El resplandor del mercado, la codicia, el «acortoplacismo», la explotación de apetitos lascivos, la facilidad del fraude, la ética del ventajismo, todo ello está en conflicto con las pretendidas ideas conservadoras. Un «capitalismo estacionario» es una contradicción en los términos".

Las densas líneas de quien fuera asesor del presidente Kennedy me traen a la memoria expresiones similares del arzobispo de París, Mons. Jean Marie Lustiger, en una entrevista que le hiciera la revista *Idées*, en marzo de 1996: "¿Por qué juzga usted tan severamente a la sociedad liberal?" "Miremos nuestra civilización. Da la prioridad a los valores financieros y somete a dichos valores toda la cultura: las costumbres, la vida familiar y las estructuras elementales de la sociedad. El individuo es considerado fundamentalmente como un agente de la vida económica. Toda su formación busca responder a los imperativos de la máquina, producir y ganar... Se ha adoptado la psicología del financista. Si se busca el beneficio inmediato es seguro que se pone en peligro el largo plazo. La valoración financiera sustituye a los proyectos industriales y a los flujos destinados a la producción. La gestión financiera de las empresas puede llevar a preferir el beneficio más inmediato o de mayor riesgo, sin miras a la realidad circundante. ¿Cuántos males nos habríamos ahorrado si se hubiera evitado la proletarianización del siglo

14. *Realidad*, 61, San Salvador: UCA, 1998; p. 15.

XIX! Al decir esto no se critica la actividad económica ni la libertad empresarial. Se trata de comprender la evolución de nuestra sociedad... La bolsa de valores funciona mejor que Naciones Unidas. Los financieros anticipan la evolución de la humanidad. Pero, ¿es a ellos a quienes corresponde conducirla? Y, ¿a beneficio de quién?"

La última frase del arzobispo de París encaja con el siguiente párrafo de A. Schlesinger: "Incluso, los capitalistas de primera fila se sienten abrumados por lo que ha traído consigo el capitalismo salvaje. Si la comprensión del capitalismo se puede medir por el éxito en obtener dinero de él, nadie comprende mejor el capitalismo contemporáneo que el financiero y filántropo George Soros". Resumo brevemente el artículo que cita A. Schlesinger.

1.7. Los desequilibrios nacen del mercado financiero

George Soros escribe su artículo "Hacia una sociedad abierta global" a las pocas semanas de estallar la crisis financiera de octubre de 1997. G. Soros lleva trabajando 40 años en este mercado financiero y conoce sus entrañas. Resumiendo ideas principales, G. Soros dice: "Hay cinco tipos de deficiencias en el sistema capitalista global que me gustaría comentar:

(1) Los beneficios del capitalismo global están desigualmente distribuidos. El capital está en una posición mucho mejor que el trabajo porque tiene mayor movilidad. Además, el capital financiero está mejor situado en el sistema global que el capital industrial: su flexibilidad no es comparable con la libertad de que disfrutaban los gestores de fondos internacionales...

(2) Los mercados financieros son inestables por naturaleza, y más todavía los mercados financieros internacionales... Los riesgos de colapso aumentan porque nuestra comprensión teórica de cómo funcionan los mercados financieros es básicamente defectuosa. La teoría económica se apoya en el engañoso concepto del equilibrio. Desde mi punto de vista, el equilibrio es engañoso, porque quienes participan en el mercado tratan de descontar un futuro que está dictado por las expectativas del mercado... Los participantes en el mercado, si



son racionales, reconocerán que, más que descontando un futuro equilibrio, están disparando contra un blanco en movimiento.

(3) La inestabilidad no se reduce al sistema financiero. La meta de los competidores es predominar, no mantener la competencia en el mercado. La tendencia natural de los monopolios y oligopolios debe ser limitada mediante regulaciones...

(4) ¿A quién corresponde evitar una concentración de poder indebida y salvaguardar la estabilidad? Esto me lleva al papel del Estado. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, el Estado ha desempeñado un papel creciente en el mantenimiento de la estabilidad económica, y se ha esforzado por garantizar la igualdad de oportunidades y proporcionar una red de seguridad social, especialmente en las naciones altamente industrializadas de Europa y América del Norte. Pero la capacidad del Estado para ocuparse del bienestar de sus ciudadanos se ha visto gravemente afectada por la globalización, debido a que el capital puede escapar a la fiscalización mucho más fácilmente que el trabajo. El capital tiende a evitar países donde el empleo se vea sometido a impuestos elevados o esté muy protegido. Ello conduce a un aumento del desempleo, que es lo que ha sucedido en la Europa continental: me preocupa la reducción de las prestaciones sociales tanto en Europa como en América...

(5) Esto me lleva al problema más confuso: el de los valores y la cohesión social. Toda sociedad necesita tener valores compartidos. Los valores del mercado no sirven para este propósito porque sólo reflejan lo que un participante en el mercado está dispuesto a pagar a otro dentro de un libre

intercambio. Los mercados reducen todo, incluidos los seres humanos (mano de obra) y la naturaleza (tierra) a mercancía. Podemos tener una economía de mercado, pero no podemos tener una sociedad de mercado. Además de los mercados, la sociedad necesita tener instituciones que sirvan para fines sociales, como la libertad política y la justicia social. Estas instituciones existen en países concretos, pero no en la sociedad global. El desarrollo de una sociedad global se ha quedado retrasado respecto al de una economía global. A menos que se acabe con esta distancia, el sistema capitalista global no sobrevivirá"¹⁵.

1.8. La exclusión de la identidad nacional

La "cultura de la exclusión" avanza más allá del crecimiento con desempleo y desigualdad, derivados de los bandazos de la tecnología y la especulación, arrollando a su paso a los mismos Estados, posibles controladores de estos desequilibrios globales. A. Schelensinger habla de la devaluación de los poderes y valores nacionales. "Un objetivo de la creatividad capitalista es la economía globalizada. Un candidato, no previsto, para la destrucción capitalista es el Estado nacional, tradicional asiento de la democracia. El ordenador convierte al mercado sin trabas en un monstruo global irresistible, que atraviesa las fronteras, debilita los poderes nacionales de implementación de impuestos y regulaciones, impide la gestión nacional de las tasas de interés e intercambio, amplía las disparidades de riqueza lo mismo dentro de las naciones que entre ellas, derrumba las normas laborales, degrada el medio ambiente, niega a las naciones el poder dar forma a su propio destino económico, sin dar cuenta a nadie, y crea una economía mundial sin una política mundial. El ciberespacio está más allá del control nacional. No existen autoridades que proporcionen control internacional. ¿Dónde está ahora la democracia?

Frente a esta concentración globalizante emergen tendencias centrífugas que nos hacen ver, dentro de la aparente unificación de los mercados, un mosaico fraccionado de feudos y refugios humanos. "El mundo de hoy —dice A. Schelensinger— está desgarrado en direcciones opuestas. La globalización ocupa el puesto de mando y dirige la humanidad, pero —al mismo tiempo— impulsa a

las personas a buscar refugio a sus poderosas fuerzas, que están más allá de su control y comprensión. Se retiran a unidades familiares, inteligibles, protectoras. Ansían la política de la identidad. Cuanto más rápidamente se integra el mundo, más personas se refugiarán en sus enclaves religiosos, étnicos o tribales. La integración y la desintegración se alimentan mutuamente".

Junto con esta resistencia pasiva es previsible esperar reacciones de rechazo y enfrentamiento. "El capitalismo también seguirá dando bandazos, pero la ideología del *laissez-faire* probablemente se desvanecerá cuando los capitalistas descubran la serie de perturbaciones que el mercado sin trabas no puede resolver o incluso agravar. El capitalismo salvaje, con salarios bajos, jornada larga y trabajadores explotados, provoca el resentimiento social, rescita la guerra de clases y da nueva vida al marxismo. Para avanzar por senderos constructivos, el capitalismo debe subordinar los planes y beneficios de corto plazo a necesidades sociales de largo plazo, como las inversiones en educación, investigación y desarrollo, protección del medio ambiente, ampliación de la sanidad, rehabilitación de infraestructuras y recuperación de las ciudades. No es probable que los capitalistas lo hagan por sí mismos. Las perspectivas a largo plazo exigen una dirección pública"¹⁶.

Desde el Instituto de Estudios Superiores de París, Alain Tourraine recoge este desafío, devolviendo al Estado su función de regulador de los equilibrios sociales. "Pero, ¿quién puede ejercer este control cuando se nos repite constantemente que los Estados nacionales han perdido su poder y se han vuelto impotentes frente a la mundialización de los mercados? Esta afirmación exige dos respuestas. La primera es que esto es falso en gran medida. Cuanto más compleja y cambiante es una economía, más difícil es lograr un crecimiento duradero, y la importancia de esta idea proviene de que muestra hasta qué punto los equilibrios internos de una sociedad se han convertido en condiciones necesarias para el crecimiento de una economía. Estos equilibrios sociales no se mantienen espontáneamente; al contrario, la economía de mercado crea desequilibrios y fuerzas de acumulación y exclusión que amenazan a los equilibrios básicos de la sociedad. Estos, para ser restablecidos, requieren de la intervención del Esta-

¹⁵ El País, 25 de diciembre, 1997.

¹⁶ La Realidad, 6, San Salvador: UCA, 1998; pp. 18-20.

do y de otros agentes propiamente políticos y sociales.

La segunda respuesta es que los centros políticos de decisión sólo pueden luchar contra ciertas consecuencias de la economía de mercado, si son forzados a intervenir por demandas sociales organizadas que se expresan por la vía electoral, a través de los medios de comunicación, y más directamente aún, bajo la forma de movimientos sociales organizados. Desde hace algunos años vemos aumentar en Europa occidental el número de gobiernos de centro-izquierda¹⁷.

"Nadie puede desear que se ensanche el abismo que separa ya al mundo económico de los mundos político y cultural. Por tanto, concluye Alain Tourraine, es necesario hacer lo posible para que se forme una volun-

tad colectiva que ponga fin al desarrollo sin freno del capitalismo, es decir, de la economía de mercado, mientras rechace todo control político y social de sus actividades. Hay que restablecer el control de los medios económicos para las finalidades políticas y sociales. La tormenta se escucha casi

por todas partes, excepto en Estados Unidos, y en todos los países, incluido Estados Unidos, aumenta el temor de una crisis económica grave que incrementará la pobreza, la desigualdad y la exclusión de una manera insuperable. El largo silencio de la época neoliberal debe terminar, y el debate público sobre los fines y los medios de la economía debe revivir. No perdamos más tiempo"¹⁷.

Es alentador que en países desarrollados y subdesarrollados se desarrollen similares reflexiones y pautas de acción. A medida que avanza el presente año de 1998 se incrementan los síntomas de crisis estructural, no sólo coyuntural, que llevan a preguntarse si estamos entrando en una crisis de recesión económica, similar a la de los años setenta o, más bien, a una crisis sistémica como la de los años treinta. Por ello recogemos algunos datos y reflexiones que puedan dar respuesta a estas interrogantes.

2. El próximo futuro del neoliberalismo

2.1. Globalización en crisis

El título aparece en *La Prensa Gráfica* (6 de octubre de 1998); su autor, Roberto Turcios, afirma con toda razón que "ya no son los «tigres asiáticos» o los países emergentes. Las fallas aparecen en toda la estructura de la economía mundial. En esa misma semana se llevó a cabo en Washington la reunión de representantes del Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, ministros de finanzas del Grupo de los 7, más representantes de unos 15 países emergentes. De momento no se llega a ninguna conclusión: lo único que queda claro es que el "Consenso de Washington", sus forjadores

y exportadores se ven enfrentados con una recesión mundial que no saben cómo enderezar. "No pueden esperar que saquemos un conejo del sombrero, que solucione la situación". Incluso afloran opiniones y propuestas contradictorias de parte de los grandes gurús del neoliberalismo, sobre todo por lo que toca a la libertad o al

Si la crisis financiera mundial se inicia desde el sistema bancario del sudeste asiático, ello es un primer signo de que las instituciones bancarias de los grandes países se han ido sumando a este proceso de inversiones riesgosas que se realizan en el mercado especulativo de las bolsas de valores,

control de los capitales golondrinas de corto plazo que han propagado de un país a otro la crisis financiera internacional.

Si se desea destrabar la complicada madeja de esta crisis de recesión mundial, es posible recordar algunas de sus mayores causas y efectos. Si los representantes de las instituciones financieras internacionales y los ministros de finanzas del Grupo de los 7 no saben y no logran un consenso de solución, no es nuestro propósito ayudarles en esta tarea, sino unimos al consenso más general de que "la globalización está en crisis" y está en crisis la era del neoliberalismo.

2.2. Rechazo a la cultura de la exclusión

La serie de testimonios arriba citados sobre los efectos del huracán de la globalización en la ex-

17. *Realidad*, 61, San Salvador: UCA, 1998; p. 25.

clusión de ingentes cantidades de mano de obra, miles de empresas, ingresos y empleos, Estados arrollados en sus poderes y políticas, sumado todo ello a la pérdida de la misma identidad nacional y a la discriminación social, se ha traducido en una respuesta de rechazo a la tesis-eje del neoliberalismo: el mercado es el autorregulador.

El hecho llamativo es que en Europa occidental la inmensa mayoría de gobiernos han pasado a ser de centro-izquierda, con el último triunfo de la social-democracia en Alemania. Sólo España cuenta con un gobierno conservador. "No es casualidad. Los votantes rechazaron las prácticas neoliberales y demandaron el cambio. Las nuevas políticas llegarán. Las izquierdas europeas están en mejor posición que las derechas porque no tienen recetas a seguir; pueden dejar de lado las recetas y emprender un camino nuevo. Los Estados tendrán mayores preocupaciones sociales y más regulaciones. Pero la eficiencia seguirá como criterio de la actuación gubernamental. Una ventaja considerable, después de tanto fervor con el catecismo de privatización, desregulación y equilibrios macroeconómicos, es el descrédito de la ortodoxia"¹⁸.

En esta columna de *La Prensa Gráfica*, Roberto Turcios cita dos testimonios autorizados que hacen referencia a las instituciones de Bretton Woods (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial), tema sobre el cual volveremos más adelante. La primera cita es de Kissinger, en el diario *Clarín* de Buenos Aires. "Lo que en un primer momento se interpretó como un desequilibrio temporario se está convirtiendo en una crisis del sistema financiero mundial. Las instituciones que tratan con las crisis financieras internacionales necesitan una reforma. Una nueva administración financiera para sustituir las de Bretton Woods es esencial".

La segunda cita es de Jacques Attali, ex asesor de Mitterand, que va más allá de la reforma y propone la creación de un banco central mundial. "Hasta hace un año predominaba la idea de que el mercado bastaría por sí sólo para organizar el crecimiento mundial, y que las instituciones internacionales existentes, habiendo perdido su razón de ser, deberían si no desaparecer al menos ser priva-

tizadas. Hoy todo eso ha cambiado. Aun los espíritus más liberales admiten que el mundo no puede quedar librado a la deriva en su actual estado de desorden. Las instituciones Bretton-Woods creadas en 1945 ya no son capaces de satisfacer los arduos desafíos resultantes de la globalización de los mercados y de la revolución tecnológica"¹⁹.

En la presente reunión de Washington (octubre 1998), donde no hay consenso sobre la libertad o el control de los capitales especulativos de corto plazo, sí se delinean medidas para fortalecer los sistemas bancarios por medio de estándares reforzados, supervisión y formalización de procedimientos de bancarrota internacional para disminuir las deudas. Lo que se nos recuerda con estas medidas es que el sistema bancario fue el catalizador de la crisis financiera en el sureste asiático, a partir de julio 1997.

2.3. El sistema bancario catalizador de la crisis financiera internacional

En la génesis de la actual crisis mundial, el sistema bancario y los bancos centrales de los «tigres» sudasiáticos, incluido Japón, juegan un papel catalizador. La concesión desmesurada de créditos a empresas productivas o de construcción, a bajos tipos de interés y con aportes de sus bancos centrales a menores tasas de interés, "dejan a estos bancos con altas incobrabilidades y, por ende, el patrimonio neto de las entidades financieras es cero o negativo". La crisis de Tailandia (2 de julio 1997) pasa primero a Indonesia, donde quiebran trece bancos y surgen las corridas bancarias para llevar el dinero a Singapur. "El Gobierno de Tailandia ordena el cierre de 56 entidades financieras para cumplir con el Fondo Monetario Internacional. La crisis financiera del sureste asiático tiene todos los visos de no estar cerrada. El gobierno de Tailandia decidió ayer el cierre definitivo de 56 entidades de las 91 existentes en el país, a causa de su alto endeudamiento y ante la falta de expectativas de salvación, cumpliendo así una de las condiciones fijadas por el Fondo Monetario Internacional para ofrecer su ayuda crediticia"²⁰.

De ahí se extiende al resto de los países de la región con iguales síntomas, "dado que mantienen

18. *La Prensa Gráfica*, 6 de octubre de 1998.

19. *Ibidem*, p. 20.

20. *El País*, 9 diciembre de 1997.

entre ellos una densa red de lazos comerciales, bancarios bursátiles y financieros. Es fuerte la interrelación entre sus mercados de capitales y sus flujos de comercio exterior".

Japón tiene su propia génesis, aunque con los mismos actores, porque la crisis real de producción o recesión económica se venía gestando desde inicios de la década; "el Producto Interno Bruto japonés de 1998 está cayendo a una tasa anualizada del -5.3 por ciento; el desempleo, que siempre fue casi inexistente, se elevó al 5 por ciento, el más alto desde 1953". Dado que la economía japonesa representa un 15 por ciento de la producción mundial, su nuevo gobierno debería tomar medidas drásticas para reenderizar su recesión general y atender mejor a su mercado interno, como un requisito de contención de la crisis mundial. "Japón debe permitir que cierren sus bancos insolventes, deben vender activos para que sigan funcionando los que queden en pie, llegando incluso a encarcelar a empresarios y banqueros corruptos, es decir, «cirugía mayor», que obviamente se resisten a realizar y por eso la economía nipona sigue perdiendo competitividad internacional. Sería conveniente que esta cirugía mayor se la imponga el Grupo de los 7, pues la dilatante conducta de la clase dirigente de Japón pone en peligro la estabilidad económica mundial. En este sentido, Japón muestra muy poca solidaridad internacional"²¹.

Si la crisis financiera mundial se inicia desde el sistema bancario del sudeste asiático, ello es un primer signo de que las instituciones bancarias de los grandes países se han ido sumando a este proceso de inversiones riesgosas, que se realizan en el mercado especulativo de las bolsas de valores, generando nuevos desequilibrios en las empresas y megaempresas del sector real de la producción. La crisis de globalización se hace más compleja al ser desorientada por el incontrolable funcionamiento de las bolsas de valores.

A los autorizados juicios y enjuiciamientos de George Soros queremos agregar algunas reflexiones de Ralf Dahrendorf, decano del College Oxford, en su artículo "Una lección asiática". Los bancos que nacen de y para el sector real, se deslizan especulativamente en terrenos de las bolsas de



valores. "En los últimos años hemos experimentado una extraordinaria disociación entre empresas y mercados de valores o, en términos más generales, entre economías reales (incluidos los ahorros reales de la gente real) y la realidad virtual de los mercados financieros y sus operaciones... Esto no quiere decir que el movimiento de acciones y bonos sea impredecible. Pero sí quiere decir que la economía real ofrece solamente una ayuda limitada a la hora de hacer esa clase de predicciones.

¿Cómo se relacionan, entonces, estos dos procesos disociados? La respuesta, en el sentido más general, es: a través de los bancos. Los bancos tienen una función fundamental en la economía global. Existen porque la economía real los necesita y los alimenta; pero operan cada vez más en el ciberespacio de las operaciones financieras. Por supuesto, al hacerlo quieren agradar a sus clientes. Y estos clientes pueden volverse avaros. Los fondos de pensiones necesitan cada vez más dinero, al

21. Frediani Ramón, "La crisis asiática y el proceso de globalización, *Contribuciones*, Buenos Aires, 3/1998, pp. 90-91.

igual que las aseguradoras. Las empresas del sector servicios también necesitan cada vez más dinero. Para satisfacer estas demandas, las instituciones financieras han desarrollado instrumentos cada vez más sofisticados y misteriosos. El mundo de los derivados y las opciones escapan a todo sentido común. Quienes se mueven en él utilizan una extraña mezcla de matemáticas avanzadas e intuición. Cada vez es menos fácil evaluar el riesgo que implican estas operaciones...

En el proceso se corre un grave peligro de que los bancos se extralimiten. Esto es lo que ocurrió en el sureste asiático. Esto es lo que vuelve a suceder en Japón. Las repercusiones se sufren en todo el mundo por razones directas e indirectas. Las instituciones financieras están interrelacionadas y, si fracasan, afectan a la economía real y, por consiguiente, a las fuerzas coyunturales de todas partes. A menudo se dice que los mercados financieros han crecido más que las instituciones políticas de control. El dinero global elude los parlamentos nacionales. Un hombre como George Soros se ha servido de este hecho, pero también ha pedido normativas y regulaciones globales. Esto tiene sentido... El control se puede ejercer a nivel nacional, aunque posiblemente para ello se requiera de la presión internacional, ya sea por parte del presidente de Estados Unidos o por el Fondo Monetario Internacional (FMI). En Londres, los espectaculares casos de colapso han provocado un significativo endurecimiento de la supervisión que ahora lleva a cabo un organismo nuevo e independiente. El objetivo de todo esto es hacer que los bancos vuelvan a la economía real y se mantengan en ella"²².

Lo que se cuestiona en la reciente reunión del Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y ministros de finanzas del Grupo de los 7, es precisamente si estas instituciones financieras internacionales tienen capacidad de controlar las extralimitaciones bancarias y, de manera especial, los flujos y reflujos de los capitales especulativos de corto plazo, que multiplicaron la crisis del sureste asiático y de otros países emergentes, incluido Brasil. Michael Elliot, comentando esta reunión de los "grandes", plantea la pregunta y la respuesta que se cita a continuación.

2.4. ¿Quién está a cargo de la economía global? Nadie

En primer lugar, no hay consenso sino opiniones encontradas respecto a la libertad de circulación de los capitales de corto plazo. De acuerdo con fragmentos periodísticos, los ministros del Grupo de los 7 seguirían manteniendo la receta de la libertad de circulación. "Debemos continuar nuestros esfuerzos por reforzar un sistema internacional de comercio abierto, con libre flujo comercial y mercados de capitales abiertos". Agregan que dicha apertura debe ocurrir en forma "ordenada". La receta no es muy clara y lo único que puede indicar es que estos ministros del G-7 no están muy de acuerdo con la pura teoría, porque suenan otras voces, por cierto muy autorizadas, que piden mayor análisis histórico.

Las llegadas y retiradas masivas de capitales de corto plazo, tanto en el sureste asiático como en algunas economías emergentes de América Latina, ha llevado a posturas más prudentes o incluso opuestas a la total apertura. El debate sobre regulación y control versus liberalización y desregulación ha llegado a los niveles del Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial. Se discutió el tema en la Cuarta Conferencia anual sobre Desarrollo de América Latina, organizada por el Banco Mundial en San Salvador, julio de 1998. El profesor de Harvard, Dani Rodrik, "exponiendo lo que parece ser el pensamiento ahora predominante del Banco Mundial, señaló que hay pocas evidencias sobre los beneficios de la libre movilidad de capitales y demasiados signos de los costos que la política de apertura conlleva".

El propio vicepresidente del Banco Mundial, Joseph Stiglitz, había advertido, en el curso de la misma reunión, que "si Tailandia hubiera mantenido las regulaciones a la entrada de capital que tuvo durante el Milagro Asiático y no les hubiera hecho caso a quienes la convencieron de que estaba alterando la disposición eficiente de recursos, tal vez hoy no estaría sufriendo esta crisis, su primera caída en más de tres décadas"²³.

En la reunión de octubre 1998 se han agregado otras voces. J. Bhagwati, de la Universidad de Columbia, defensor del libre comercio de bienes, afir-

22. Dahrendorf Ralf, "Una lección asiática", *El País*, 5 diciembre de 1997.

23. Bernal-Meza Raúl, "Los procesos de globalización: perspectivas y riesgos para América Latina", *Contradicciones*, 3/1998, p. 129.

ma que "los argumentos de los enormes beneficios de la movilidad del libre capital no son persuasivos". Paul Krugman, del Instituto Tecnológico de Massachussets, llegaba a similar conclusión: que la inestabilidad causada por grandes movimientos de capital requerían alguna política de respuesta: las opciones incluían impuestos diseñados para desincentivar los flujos de capital de corto plazo. Para Joseph Stiglitz puede ser una idea peligrosa el que los países abran sus economías a un libre flujo de capitales, aunque eso es lo que estén pidiendo los principales países industrializados. Según Stiglitz, los estudios no han mostrado una correlación entre la liberación de capitales y el crecimiento económico. Dicha liberalización suele ir asociada con crisis financieras y aumentos en la desigualdad de los ingresos²⁴.

Alan Greenspan, director de la Reserva Federal de Estados Unidos, nos recuerda que en una economía globalizada, donde millones de dólares se mueven al apretar un botón de computadora, el control es difícil. "Dadas las extraordinarias facilidades de comunicación disponibles virtualmente alrededor de todo el globo, el comercio puede ser iniciado desde casi cualquier locación; cualquier regulación directa de Estados Unidos restringiendo su flexibilidad, sin duda alguna induciría a que los fondos más agresivos emigrasen de nuestra jurisdicción".

Michael Elliot comenta y llega a esta conclusión: "Piense el lector sobre esa declaración por un minuto. El regulador financiero más experimentado en la economía más avanzada del mundo acaba de decir que él no puede controlar a unos pocos cientos de corredores de bonos y matemáticos que viven (por el momento) en Greenwich, Connecticut. A la pregunta: ¿quién está a cargo de la economía global? podemos ahora responder: Nadie. Un mundo sin controles —sin reglas— es un mundo sin seguridad"²⁵.

La inseguridad financiera llega hasta los pisos superiores de las instituciones internacionales. De acuerdo con los fragmentos de prensa, los asistentes a estas reuniones de los "grandes" se dictan las recomendaciones los unos a los otros. Los ministros del G-7 dicen que los países en crisis deberían revisar su comportamiento y ajustarse más a las



normas del libre mercado; los países emergentes responden que estas normas les han generado más costos que beneficios. Los organismos internacionales dicen que los países industrializados más poderosos son los que deben ayudar a sacar a flote a los Estados en crisis, emergentes y no emergentes. Japón es quien debe hacer el mayor esfuerzo por recuperar sus tasas de crecimiento, porque su prolongado declive alimenta, por razones directas e indirectas, la actual recesión mundial; los dirigentes japoneses sólo sonríen. Para salvar la economía mundial se recurre al último flotador: hay que ayudar con más fondos al Fondo Monetario Internacional.

Los urgentes salvamentos que ha debido practicar el Fondo Monetario Internacional desde el inicio de la crisis en julio 1997, han ido dejando exhaustos los fondos disponibles de esta institución. El presidente Bill Clinton ha solicitado al Congreso estadounidense la aprobación de unos 18,000 millones de dólares del financiamiento prometido al FMI. Tratando de buscar una ayuda

24. *La Prensa Gráfica*, 6 octubre de 1998, p. 6-B.

25. *La Prensa Gráfica*, 7 octubre de 1998; p. 12B.

financiera a los países en desarrollo, muchos preguntan: si el Fondo Monetario Internacional necesita recaudar nuevos fondos, ¿por qué no vende parte del oro que tiene? Si el Congreso americano no aprueba la ayuda, la venta de su oro (unas 3,220 toneladas) podía ser la solución. Como indica Nicholas Bray, redactor de *The Wall Street Journal*, hay dos problemas en esta solución. "Desde 1978, en que una enmienda a las normas del FMI determinó que los países ya no podrían vincular sus divisas al oro, el metal no ha jugado formalmente ningún rol monetario". En segundo lugar, debido al comportamiento de algunos Estados y del mismo Fondo Monetario Internacional, el precio del oro ha ido decayendo a unos 300 dólares la onza, cuando en 1980 el precio máximo registrado fue de 850 dólares. Los entusiastas defensores del oro recomiendan al Fondo Monetario Internacional no vender el oro, "como parte de una estrategia para apoyar el debilitado orden monetario internacional"²⁶.

La inseguridad financiera llega hasta los pisos superiores de las instituciones internacionales.

Este debate lleva a otro problema mayor. La crisis sudasiática y su efecto-dominó ha ido agotando las reservas del Fondo Monetario Internacional: 43,000 millones de dólares a Indonesia, 22,000 millones de dólares a Rusia... En agosto de 1998, el FMI sólo poseía 20,000 millones de dólares. Si otros países, el caso del Brasil, necesitan otra ayuda urgente, el Fondo Monetario Internacional no dispondría de tales fondos, a menos que contara con el préstamo de Estados Unidos, o se opte por la venta del oro. De estos datos, Bernal-Meza R. llega a la siguiente conclusión: "Esta crisis y el volumen de las transacciones que han alcanzado los mercados financieros mundiales, han determinado que el FMI haya perdido peso como institución capaz de evitar y eventualmente asistir a sus países miembros en casos de crisis sistémicas. Puede que haya comenzado el ocaso del Fondo Monetario Internacional, tema que ya comienza a debatirse en foros internacionales, sin vislumbrarse aún quién pueda reemplazarlo en el cumplimiento de sus funciones"²⁷. Repetimos la

pregunta: ¿quién está a cargo de la economía global? Nadie.

2.5. "Demasiado mercado mata el mercado"

Joaquín Estefanía comienza este artículo diciendo: "Corresponde al sociólogo francés Alain Touraine el mérito de haber sabido detectar hace más de dos años el hecho de que el mundo no entraba, sino que salía de una transición liberal y se encaminaba hacia una etapa distinta, cuyas ca-

racterísticas todavía no son nítidas". Un signo es que la mayor parte de la Unión Europea se acerca a fórmulas de gobierno social-demócratas. Aún no se sabe el destino de

esta transición desde el liberalismo; no hay todavía un paradigma alternativo. Lo que se conoce es que la revolución conservadora de los años ochenta, protagonizada por Thatcher y Reagan, ha conducido históricamente a la actual crisis económica-financiera a escala mundial. A personas de cierta edad les viene al recuerdo la crisis mundial de 1930.

Joaquín Estefanía, luego de hacer un recuento de las normas y praxis del neoliberalismo, llega a un examen de sus efectos más recientes. "En esas estábamos cuando llegó la crisis financiera actual, hace año y medio. Cuando las principales bolsas de valores (occidentales) comenzaron a reverberar los efectos de la quiebra asiática dijeron que se trataba de un «ajuste técnico»; tan sólo muchos meses después aceptaron la posibilidad de una recesión. Los primeros episodios afectaron a los *tigres asiáticos* y a Japón; los tigres, que habían sido uno de los centros del paradigma neoliberal, devinieron por arte de magia en un ejemplo del capitalismo corrupto. Su crisis demostró, como lo hizo antes el Chile de Pinochet, que no es cierto que el capitalismo lleve de *forma natural* a la democracia.

Luego llegó Rusia, que devaluó el rublo, suspendió pagos y entró en una inestabilidad política y económica, de la que no sabe cómo salir. Pero el problema de Rusia no es demasiado Estado, sino

²⁶ La Prensa Gráfica, sección "El Financiero", 6 octubre de 1998; P. 8B.

²⁷ *Ibidem*, p. 15.

que el Estado no existe y nadie paga impuestos. Poco después, como efecto de la globalización, el desastre se trasladó a América Latina; tras una década perdida, el continente latinoamericano había hecho los deberes, se había ajustado a los programas del Fondo Monetario Internacional y había abierto sus economías espectacularmente. El Brasil de Cardoso era el alumno ejemplar y después de China era el destino favorito de la inversión extranjera. De poco le ha servido: todos los días salen de sus fronteras centenares de millones de dólares, sin control alguno, y el país está al borde del abismo.

La incógnita consiste ahora en saber si lo que empezó siendo un mero ajuste técnico se convierte en una crisis sistémica y devora a Europa y Estados Unidos. Cuando ese temor ha llegado al centro del sistema, cuando Wall Street, Frankfurt, la City, Milán o Madrid se tambalean un día sí y otro también, es cuando ha comenzado a cambiar el discurso: hay que reformar y fortalecer al FMI para que, además de guardián de la ortodoxia, anticipe los problemas y vigile la transparencia del sector financiero;

de inversiones en fábricas o maquinarias, sino del comercio internacional financiado por el crédito telemático realizado con valores, acciones y títulos de todo tipo. Este comercio se ha escapado por completo de las manos de las autoridades nacionales encargadas de la vigilancia y del control de las instituciones crediticias y a los bancos centrales nacionales), sino que llega al mundo de Washington, reunido estos días en torno al G-7 y a la

Asamblea del Fondo Monetario Internacional. Economistas poco sospechosos, como Samuelson y Krugman, plantean límites a la acción de los mercados: "La política económica se ha vuelto prisionera de los inversores frívolos. ¿Puede cambiar? Sí, pero la solución está estigmatizada, démodé y nadie osa sugerirla: esta política es el control de cambios²⁸".

Joaquín Estefanía cierra su artículo con un párrafo que nos invita a la búsqueda responsable y, no a la ligera dialéctica. "Se trata de volver a la política, frente a la ruptura de los controles sociales de la economía y la utilización de ésta, en su provecho y según sus únicos criterios, de todos los demás aspectos de la vida social, incluidas las necesidades fundamentales de la vida humana. Alguien ha recordado que hasta los casinos tienen normas para entrar en ellos y el mundo siente hoy, en una coyuntura complicada, la necesidad de ser dirigido por aquéllos a los que se elige, no por los hechiceros económicos que juegan al porqué del mentiroso. Sólo encontrando un *new-deal*, un nuevo pacto, se podrá evitar la inestabilidad de este tiempo, pero también el daño de volver a un pasado proteccionista, del que emerja una especie de contra-ideología del pensamiento único, igual o más peligrosa que éste: contra globalización, autarquía; contra libre cambio, aranceles; contra lo privado, lo estatal; contra el individuo, la comunidad; contra la eficiencia, la igualdad. Preparar las fórmulas para salir de la transición liberal de la que hablaba Tourraine, y encontrar un paradigma alternativo, abierto, mestizo²⁹".

Más vale tarde que nunca. El clamor por establecer reglas de juego en las finanzas y las economías de fin de siglo ya no es sólo compartido por "social-demócratas trasnochados" como Helmut Schmidt ("así como el tráfico aéreo internacional necesita controles universalmente aceptados, también nosotros necesitamos urgentemente una regulación de los movimientos de capital. Y no hablo

28. Krugman, *Fortune*, 7 de septiembre de 1998.

29. Estefanía Joaquín, "Demasiado mercado mata el mercado", *El País*, 6 de octubre de 1998.

3. Conclusión

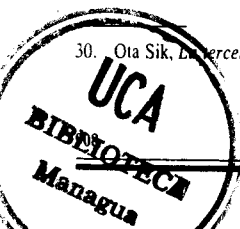
Parece que el siglo XXI será una incógnita porque el siglo XX nos deja bastantes incógnitas. Ninguno de los dos grandes modelos sistémicos ha logrado dar una respuesta satisfactoria a los grandes problemas económicos, políticos, sociales y culturales, incluido el deterioro ecológico, con que cerramos el presente siglo. Sin embargo, estos fallos de los dos grandes sistemas son portadores de un gran alivio: nos liberan de los dogmas y paradigmas económicos que nos enseñaban e imponían en los respectivos paralelos geográficos. Nos liberan de los dogmas porque ahora podemos, con toda libertad, hacer análisis de sistemas económicos comparados en vertical y no en horizontal. Es decir, enfrentar cada sistema, no contra el otro, sino contra sí mismo. Enfrentar, a final de siglo, un sistema contra el otro es una pérdida de tiempo, porque ya conocemos la conclusión: los dos han fallado y han entrado en grave crisis. Enfrentar cada sistema consigo mismo, sus ideales y sus objetivos con sus resultados reales, nos puede llevar a un proceso de autocrítica constructiva.

La misma confrontación conviene que la hagan los defensores de "la economía social de mercado", a la alemana, y también quienes en nuestros tiempos de estudiantes (1950-1960), y todavía

ahora, poníamos nuestra esperanza en el Estado social de bienestar, que entró en crisis luego de 1970... Es un gran alivio académico el que la historia del siglo XX nos haya liberado de tantos dogmas económicos, porque ahora quedamos libres para la creatividad.

El siglo XXI tiene que ser el siglo de la creatividad, porque para que las empresas sobrevivan es menester que la humanidad viva. Ojalá que todos los "neo-modelos" engendren hombres de búsqueda, desprendidos de su pasado árbol-ideológico. Un hombre de búsqueda, Ota Sik, inspirador de la Primavera de Praga (1968) escribió un libro con un título que le ganó la animadversión de las "derechas" de ambos sistemas: *La tercera vía* (1972). Hoy día, la historia le ha dado la razón. Con todo el respeto que se merece Ota Sik, se podría reeditar el mismo título en plural: *Las terceras vías*. Somos mundos y países tan diferentes y tan distanciados, cultural y económicamente, que sólo una vía no nos podría congrega a todos. Lo importante es que haya creatividad, sin imperios ideológicos. Y si hay algún imperialismo dominante, ojalá se inspire en la obra más reciente del mismo Ota Sik: *For a humane economic democracy* [Hacia una democracia económica humana]³⁰. La historia nos hará libres y creativos.

30. Ota Sik, *La tercera vía*, México: FCE, 1977; *For a humane economic democracy*, New-York: Praeger, 1985





200680704

40
ANIVERSARIO



UCA
Universidad Centroamericana

Donde inicia el futuro!